

ديوجين

العدد ١٤٧/٩١

نوفمبر ١٩٩٨

محتويات العدد

- | | | |
|----|---------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-------------------------|
| ٣ | إعادة التركيب والحدع :
فى أى نوع من الصور التجميعية ؟ | رينيه برجر |
| ١٩ | التمثيل فى الكيمياء | روالد هولمان وبهر لاسلو |
| ٤٤ | الطبيعة الزمنية للعقل
وظائف المخ كأشكال زمنية
للشبكة العصبية . | رولاند فيشر |
| ٦٣ | التوازى المنطقى : عندما يتفق العقل مع
السياق العام (أو البيئة) | باربره جيل هانسون |
| ٧٤ | هل نهاية القرن .. نهاية الاسلوب العالمى ؟
مفهوم المادة فى الفن المعاصر . | بيتر بور |
| ٨٨ | عن مجموعة مبادئ للتعليم الجمالى . | راهات تاهى خان |
| ٩٨ | المقدمات الثقافية والحدود المرسومة لنقط
الالتقاء فى المجتمعات الحديثة
فحص لبعض خصائص المجتمع اليابانى . | صمويل نوا . إيستمتاد |

إعادة التركيب والتخدد : فى أى نوع من الصور التجميعية ؟

بقلم : رينيه برجر Rene Berger

"أليست الصور هى من أعظم المداخل للولوج إلى عالم الخيال ؟"
فرانسوا بيكر (١)

ظلت وسائل الاتصال تؤدى عملها على مر آلاف السنوات بالرسائل المصورة واللغوية . وفى البداية عملت الرموز اللغوية كوسيط ، ثم بعد ذلك استخدمت الصور أو بمعنى أشمل التمثيل . ولكى تصبح اللغة أو الرموز مداخل قابلة للانتقال ، لابد من إعادة إنتاجها وتقديمها صوتياً من خلال الكتابة أو الرسم أو النحت ، أو أى وسائل أخرى من وسائل الإنتاج . وإعادة الإنتاج تحتاج إلى مجال الذى يخدم ، من خلال استعمال مادة مناسبة ، كناقيل لها ، وصياغة قواعد تحكمها ونوع من أنواع الشبكات . وبمعنى آخر فإن التمثيل متعذر دون تثبيت معين للرسالة ، والذى يمكنه تأكيد بقائها سواء أكانت قصيرة أم طويلة ، ولكنها تحتاجه تماماً حتى تؤدى وظيفتها كرسالة (٢) .

(١) فرانسوا بيكر ، مراسلات مركز CNRS تصورات علمية خاصة (٦٦ - ٦٧ - ٦٨) ، باريس ، يناير - يونيو ١٩٨٧ صفحة ٦ . أنظر أيضاً الهامش رقم ٢٦ والهوامش التالية .

(٢) لاحظ المسح الذى أجرته اليونسكو عن النصب التذكارية فى مقالة بعنوان "الاتجاهات الرئيسية فى البحث مجالات العلوم الاجتماعية والإنسانية ، تحت إشراف جاك هالبيت ، باريس ، هوج ، نيو يورك ، اليونسكو ٣ مجلدات نشرت فيما بين عامي ١٩٧٠ و ١٩٧٧ . وهناك Harold A. Innis , The Bias of Communication مطبعة جامعة تورنتو (١٩٥١) و Lucien Febvre / Henri Jean Martin , L'apparition du livre باريس بين متشيل ، ١٩٥٨ و ١٩٧١ مجسومة L'évolution de l'humanité . يمكن السبب فى الطفرة الشفوية ، باريس ، دوتيل ، ١٩٧٢ ، والذى قدمت المعانى المستحدثة للثقافة التقنية ، وهى اليوم تستعمل على نطاق واسع .

ترجمة : أمال كيلاتى

أما عن الفن ، ومع وضعنا في الحسبان لمخاطرة التعرض لخطئة منهجية معينة ، فإننا نلاحظ أن التمثيل جزء من طريق متدرج من الحالة الصلبة إلى السائلة . وفي البداية كانت، النصب التذكارية والمعابد والقبور والقصور تتم عن الحضارات . وقد عبر المعماريون عن المكان بمواد صلبة تتحدى الزمن . وقد قام فن النحت أيضاً على أساس من المكان والزمان بالتبادل . ولما كان النحت غالباً شئاً وقابلاً للتلف عن المبنى ، فإنه لم يحقق نفس الأهداف : أن يقدم علامات رمزية ضد التهديد بالانسيان أو الفناء . ولكن التصوير الزيتي اخترع الرسم المنظوري حتى يمكنه أن يعيد تشكيل البعد الثالث "رمزياً" (٣) . وقد استطاعت التقنيات أن تحظى بمقبول الفنانين ، عندما حولت الوهم إلى شبه حقيقة . وأصبح الرسم المنظوري بناءً راسخاً ، تحكمه قواعد يجري تدريسها . حقاً إنه بالإضافة لذلك ظهرت المواد المختلفة مثل : رقائق الموزاييك ، والفريسك ، والأصباغ التي تستعمل مع الرسم المائي ، والزيت ، والأسطح المساء أو الخشنة . وفيما بعد تعارض النقش مع مفهوم العمل المنفرد ، وبهذا فتح المجال أمام "الواقعية" . لقد ضاعف من إعادة إنتاج الصور ، بينما عزز في نفس الوقت إمكانية نقلها . وقد أمكن ارتياد هذا الجانب بحدى أوسع عن طريق التصوير باستخدام التقنيات الآلية ، والتي طورتها السينما بدورها باختراع حركة الصور فوق الشاشة ، حيث يجلس المشاهد أسير مقعده ليرى كل أشكال المرح والغزع خلال عملية تكرار العرض . وقد طرأ تغير جوهري مع اكتشاف التكنولوجيا السمع بصرية الحديثة . وقد قام التلفزيون في بيوتنا بتحريرنا من الذهاب إلى أماكن معينة لمشاهدة عرضاً سينمائياً ، وبذلك استحوذ على كياننا كله ببرامجه التي تعرض طوال النهار وحتى المساء ، بل قد تستمر الليل بطوله . أي شئ يمكن أن يعرض على الشاشة . ينطلق بأقصى سرعة . كالبروتيزم دائم الوجود وغير محدود . وتفقد الأشياء والأصناف والمعايير والمبادئ استقراريتها عندما تختلط بمكونات أشعة الكاثود المنبعثة من الشاشة . والذاكرة الجمعية للماضي لازالت ملوثة بمواد حقيقية أو خيالية لها وزنها ، اختارت كل حضارة أن تختزن فيها . ويقودنا التلفزيون الآن إلى تطوير "ذاكرة صوتية" ، يمكنها الحديث . وذاكرة التاريخ طويلة الأمد حل مكانها ذاكرة "الصور المتلاحقة الوميض" . (٤)

ثم ماذا عن الكمبيوتر الذي يسارع وينقل حتى طرق سلوكنا وتفكيرنا وتخيلنا ؟ إنه يستطيع القيام بكل الأدوار بالفعل . وسرعان ما سيكون قادراً على فعل أي شئ . أي شئ . وكما قال هروتا جوراس عن الانسان ، فإن الكمبيوتر في طريقه لأن يصبح مقياس كل الأشياء . (٥) وعند هذه

(٣) Erwin panofsky, La perspective comme forme symbolique (١٩٢٥)، باريس طبعة مينون، ١٩٧٥، Em-

est Gombrich, L'ecologie des images ، باريس ، غلاماريون ١٩٨٣ .

(٤) ريتش برجر ، التلفزيون ، الإلهامات التي يروجها اعتمادنا على التلفزيون ، باريس كاسترمان ١٩٧٦ .

(٥) من بين كل البحوث المبررة لاحظ العمل الذي قام به دوغلاس هوفستادتر Douglas Hofstadter وجرودل Godel و إيسر Escher و باخ Bach : An Eternal Golden Braid, New York, Vintage Books, 1980 ، والعمل الذي لا يقل عظمة ولاشمولية الذي قام به مارفن مينسكي Marvin Minsky بعنوان The Society of Mind ، نيويورك سيمون وتشوستر ١٩٨٦ .

النقطة فلابد أن نذكر ثلاث عبارات ظاهرية المتناقض .

١- فى المقام الأول ، فإن الكمبيوتر يبدو كأنه ليس فقط العبقري القادر على حل أعقد المشكلات (يحكم حركة الفضاء ، يعمل كخبير فى الكيمياء والطب .. إلى آخره) (٦) ، بل أيضاً يدير أكثر الأعمال المنزلية تواضعاً (تقضى فى الإعلانات : "إسو ، الغسالة الأتوماتيكية التى تعمل بالكمبيوتر ، الغسالة الوحيدة فى العالم والتى تزين الفسيل وتتعرف على كل نوع من النسيج وتعطى أفضل النتائج فى غسله") .

٢- فى المقام الثانى ، يبدو الكمبيوتر كما لو كان الآلة القادرة على تحويل كافة أنظمة وسائل الاتصال الخاصة بنا - الكلمات ، والصور ، والأصوات ، والأشكال - داخل رموز مزدوجة واحدة ، كما يمكنها فى الناحية المقابلة إعادة عكس الأعداد من صفر وواحد سواء أكانت منظومة أم مكتوبة ، إلى عمليات رياضية ، أو رسوم ، أو خرائط ، أو أصوات ، أو ضجيج ، أو موسيقى. (٧)

٣- فى المقام الثالث ، فإن الكمبيوتر يأمل عن طريق تطوير الذكاء الزائف إلى التدرج فى كل عمليات السببية متضمناً التفكير بصفة عامة ، حتى إنه يستطيع أن يقلد إلى حد بعيد وظيفة عقولنا. (٨)

وهكذا ، فإنه كلما عظم عمل الكمبيوتر كآلة ، قل ظهوره فى شكل الآلة ، وكلما صغر ظهوره كآلة

(٦) إن مجلة لايف تنشر الآن سلسلة فى حوالى عشرين مجلداً بعنوان شامل "عالم الكمبيوتر" . وهذه المجموعة مليئة بالمفاتيح والمحاولات لفحص هذه الأعداد المتزايدة لاستخدام عمليات البيانات والرسوم المرشحة فيها واضحة بشدة وفعالة . ويجب أن نلاحظ أن الأعداد الضخمة من البيليوجرافيات لآلاف العناوين (كتب ودوريات ومجلات) فى أغلب الأحيان أمريكية أو إنجليزية . وهذا يقودنا إلى حقيقة هى أنه كظاهرة عامة كلما انتشر الكمبيوتر فهو مصحوب بالثقافة الأصلية التى اخترع على أساسها .

(٧) انظر مخطوطات ليبنتز بتاريخ ١٧ مارس ١٦٧٩ . والمسماة الديالكتيك (المجلد) المتطور . وفيها أوضح الفيلسوف نظام الأرقام المزدوجة . وفى عام ١٧٠٣ أصبح هذا النظام مادة لتقرير قدمته الأكاديمية الفرنسية ، والذي انتهى بهذه الكلمات : "كل المسببات التى يمكن استخراجها من الأفكار ، يمكن أن تستخرج من صفاتها بعملية حسابية ، والتى يمكن أن تصبح من أكثر الوسائل المساعدة لعقل الإنسان . فى مجموعة بحوث ليبنتز ، برلين ، ميونيخ ، In Herrn von Leibniz's , Rechnung mit Null und Eins .

(٨) أعتقد أن أفضل تفسير لهذه العبارة ورد فى ديد الوس Daedalus - وهى جريدة الأكاديمية الأمريكية للفنون والعلوم ، الصادرة فى شتاء ١٩٨٨ ، المجلد رقم ١١٧ رقم ١ كامبريدج وماساشوستس - والذي يوضح أنها ترتبط بالذكاء الزائف وبخاصة بتطور نظام الاتصالات الحديث . والمؤلفون الذين يعتبرون من بين أعظم الخبراء فى هذا المجال ، لم يترددوا ، كما هو ملاحظ ، أن يدوتوا ملاحظاتهم تحت بند التساؤلات الفلسفية . وعن نفس هذا الموضوع ، انظر Terry Winograd and John Flores , L'intelligence artificielle en question, Paris PUF ١٩٨٩ ، وكذلك John Haugeland, L'esprit dans la machine , fondements de l'intelligence artificielle, Paris Odile Jacob أيضاً و Jean - Claude Perez, Les nouvelles voies vers L'intelligence artificielle , باريس ، ميلانو ، برشلونة ، المكسيك I.B.M. Montpellier Masson ١٩٨٨ ، دين إلقاء نظرة على التقاد الراديكالى للعلوم الوضعية بقلم لوريشان سفيز Lucien Sfez فى مقالة بعنوان فى نقد وسائل الاتصال ، طبعة باريس ، ١٩٨٨ .

، تعاضم دوره كضميمير . إنه بالقطع ذلك الغموض الذى يكتنف الظواهر الكثيرة التى تفسح المجال للاكتشاف . وفى نفس الوقت إلى عدم الراحة بين صفوف العامة من الناس . فهل يمكن للكمبيوتر ، كما يتساءل البعض عادة ، بتطوره إلى آلة متعاضمة الأثر ووصوله إلى عمليات تجريده متزايدة ، أن يجعلنا نتحرك تجاه عالم أكثر تجريدية ، نحو دخول عالم الفن وهو بطبيعته يعتمد على المواد الملموسة ؟ ذلك لأن الكمبيوتر - وهو شئ يدعو للدهشة - باستخدامه الحسابات والأرقام فقط ، يمكنه أن يخلق عالماً من الصور والأصوات ، دون أن يربطها بمصدرها الذى خرجت منه ، ولا بنسختها الأصلية فى الطبيعة !

هذا هو الوضع فى الصور التجميعية أو الرسوم الكمبيوترية ، والتى يطلق عليها اسم انفوجرافى ، أى مجموعة من الكلمات تغطى معلومات وصوراً ، والتى قتل الإنتاج الآلى الفوري للرسوم والصور ، والتى تحدث بؤرة هى فى نفس الوقت تقنية أو جمالية أو معرفية . والصورة المحللة ما هى إلا عدد ضخم من الفوتونات صدرت من الشئ الموجود أمامنا ، والتى تظهر فى وسط تقنى أو مغناطيسى ؛ إنها مجموعة من الأعداد قام الكمبيوتر بحسابها من الأوامر المدخلة إليه ، كما لاحظ إدموند كوشو (٩) وبالمثل فقد ذهب فيليب كيوا إلى "أنها مجموعة تضادات من العقلى والمحسوس" ، وفى نفس الوقت لاحظ "أن الصور المتشابهة والتى يراها الرياضيون المنطقيون مؤدية للغرض ، أصبحت مادة بالغة الغرابة للحبوبة التكنولوجية والفنية والفلسفية فى نهاية هذا القرن" (١٠) .

باختصار ، فإن الشووة التى انبثقت يمكن تلخيصها فى السؤال التالى : هل مجال التمثيل ، الذى جرى التعامل به لآلاف السنين ، فى طريقه لإفساح المجال لاختراع مجال جديد من التظاهرات الزائفة ، تلك التى بدأت فى الظهور ولكنها رغم ذلك تدخل فى أشكال غير مرئية ، أشكال لا يمكن لأى فرد أن يعرف بالضبط ما هى الأبعاد اللامحدودة التى تنقاد إليها ؟ من الواضح أن التغير الذى حدث ليس بهذا الوضوح والتحديد ، ولكن هذا التفسير الجامد يعنى بتأكيد اتجاه التغير فى عمليات محسوسة ، والذى يعمل الكمبيوتر كوسيطه الرئيسى ، والذى استمد قوته من الحاسب الذى بدأ استعماله منذ عقود قليلة مضت ، لكنه أصبح أكثر وأكثر ؛ بواسطة قوته المتعاضمة التطور وتطبيقاته المتزايدة الأعداد ، أصبح "المتحكم" فى أزمئتنا .

قبل محاولة الإجابة ، دعنا نفحص ولكن باختصار ، القليل من تجلياته مع الأخذ فى الاعتبار للصور ، وهى بالقطع إحدى آفاته الباهرة .

(٩) Edmond Couchot, Images de l'optique au numerique , لوژان ، هرمز ١٩٨٨ أنظر أيضاً "Nouvelles images, nouveau réel", Cahiers internationaux de sociologie de PUF ، باريس ١٩٨٧ .

(١٠) هذه الملحوظة نقلت عن فيليب كيوا مدير برامج Imagina ، ولتكوين الصور الجديدة التى تحدث كل عام فى مونت كارلو . فيليب كيوا مؤلف كتابين فى نفس هذا الصدد Eloge de la simulation , De la vie des langages a la synthèse des image ١٩٨٦ و Metaxu, Theorie de l'art intermediaire ١٩٨٩ ، كلاهما نشرهما سيسيل طبعة شامب فالرين INA .

إن أبسط الطرق هو إنتاج صور باستعمال الرسوم الجرافيكية ، والتي تعنى بالمفهوم الشائع ، الرسم على سطح ما باستعمال وسيلة إلكترونية (أو قارة ، أو أى آلة أخرى مناسبة) ، وهي تشابه إلى حد ما الطريقة التقليدية فى الرسم على قطعة من الورق باستخدام قلم رصاص . وما نطلق عليه اسم المنتج ، ب (ذو البعدين) ، هو المنشأ للترميزات اللاتحادية التى يؤدها الكمبيوتر ويشجعها من خلال ألعاب مثل الأتارى والاميجا والمكينشوس وغيرها من الآلات ، وبمساعدة الأعداد المتزايدة من برامج الكمبيوتر ، والتى يمكنها أن تنتج أكثر من ١٦ مليون لون وظل ، فإن الاحتمالات لا توضع تحت حصر (١١) . وقد استخدم عدد من الرسامين هذه المصادر ليرسموا أعمالا بالكمبيوتر والتى عرضوها ، سواء من خلال شاشات عرض خاصة بهم أو على شاشات عرض كبيرة وقدموها فى احتفالات وطنية وعالمية ، أو فى شكل صور مطبوعة أو مصورة ، والتى عرضوها بنفس هذه الطريقة كهروض للفن الكلاسيكى فى الجاليريات أو المتاحف (١٢) . وغالباً ما يصاحب هذه الاحتفالات جوائز أو شهرة . وقد جرت العادة أن يلجأ بعض المشاهير لعمل براويز شنية لهذه الرسوم والصور التى أنتجها الكمبيوتر ، وعلقوها على جدران منازلهم كما لو كانت صورة عالية القيمة . وقد تكون من هذه الرسوم مجموعات كبيرة ، لكن ليس أمامها كبير مجال للتطور .

والصور الصادرة عن الكمبيوتر لا تظهر فى نفس الدرجات من الدقة بالرسم أو النقش أو النحت ، إن الفن الإلكتروني ليس له سوق ، والدليل على ذلك ، الرسوم التمهيدية التى وضعت لفيلم "من يضع إطاراً للأرنب ورجر؟" فقد بيعت بالمزاد العلنى فى قاعة سوثنى بـ ١٦٦ مليون دولار أمريكى ، رغم أنها لم تكن ذات قيمة تجارية داخل أحداث الفيلم (١٣) .

وبطريقة أكثر حذقة ، فقد تجمع عدد من أخصائى الكمبيوتر مع الفنانين ليصمموا كمبيوتر ذا

(١١) الرسوم التى نشرها كوانتل ، على سبيل المثال ، والتى عملت من أجل المحترفين ، حققت مستوى مذهلاً مع مجموعتها البالغة التنوع التى تخصها منشورات Paintbox (رسوم الفيديو) VR (صور الفيديو المنمقة) ، VE (انطباعات الفيديو) ، VA (رسوم الفيديو المتحركة) . والمعرض الدولى السادس عشر للتلفزيون التلقى (مونترو ، يونيو ١٩٨٩) ، قد امتلأ بالصور المركبة ، خاصة من طريق التلفزيون البالغ الحداثة (HDTV) ، وعن طريق البحوث الحديثة فى مجال الإلكترونيات السينما . (١٢) فى الديداكس Deadalus أشار هامبيلد ماك كوردوك بوجه الخصوص إلى هارولد كوين وبرنامجيه الشهير عن الكمبيوتر الذاتى - التطور الذى أطلق عليه اسم AARON . والذى وفقاً لما قاله الفنان "يمثل بالنسبة لرسوم الشخص نفس ما تقفه مشاليات أفلاطون بعلاقتها مع أصلها المادى" (صفحة ٨١) . حتى الفنانين المعروفين أمثال ماتا الذى ولد عام ١٩١١ قد أغرقتوا أنفسهم داخل هذا المفهوم بحماسة زائدة . وفى العدد ٨٩ من مجلة Imagina تحت عنوان "عمل متطور" كتبها بنفسه يقدم اقتراحاً عن منهج لاكتشاف وظيفة الفكر (...) . إرجع الى أحد الرواد فى "الفن التكنولوجى" Leonardo, Jour- nal of the International Society for the Arts, Science and Technology مطبوعة بروجامون ، وواحدة من أكثر الدراسات حداثاً قدمت فى materiellin, Das Verhaltnis von Kun und Neuen Technologien, المجلد ٩٧ نوفمبر وديسمبر ١٩٨٨ .

(١٣) أكثر من ٥٠٠ شريحة رسم متحركة من مجموعة ١٩٨٨ ، والتى تخص فيلم من يضع إطاراً للأرنب ورجر قد بيعت بمبلغ ١٦٦ مليون دولار (طبعة هيرالد تريبيون الدولية ، ٣٠ يونيو ١٩٨٩) .

ثلاثة أبعاد ، يناسب احتياجاتهم الحسابية ، والتي تحقق خصائصه الدوران حول شاشة العرض كما لو كانوا يحلقون فعلاً في الفضاء الجوي (أو في المكان) . وهذا يتيح للمشاهد أن يراه بوضوح من الأمام كما يراه من الخلف بنفس درجة الوضوح ، من أعلى أو أسفل ، وعلى جنوبيهم ، ومن زاوية الوجه أو الوجه كله ، أو يجعلهم مادة لتشوهات من صنعهم أو لتشكيلهم حسب ما يريدون . وفي لقاء في مونتريال (١٤) ، للحصول على نموذج مثالي ، حاول نادياو دانييل شالمان أن يعيد تحليل صورة مارلين مونرو مع همفري بوجارت ليضعهما في مشهد من صنع خيالهما في مونتريال مع محيط كامل - من الشخصيات والمعدات والإضاءة والحركات والكلمات والإيماءات - فقط وفقاً للقوة الحسابية للكمبيوتر (١٥) . وهناك ملحوظتان مختصرتان عما سبق . إن أغلب هذا النوع من الاستخراجات يبقى مستنداً على النموذج الفني التقليدي : من حيث زوايا الوجه ، شكل الكرسي ، والحركات ، والعبارة الماثورة . وبشكل أكثر تعميمياً ، يجب تحت أية تكاليف مرتقبة أن نتجنب خلط التقدم التقني مع التقدم الفني أو أيهما يتفوق على الآخر. (١٦) .

وفي نفس وقت إجراء هذه التجارب يتم انتاج الكمبيوتر أو الصور التجميعية للأغراض التجارية : في تحرير المقالات ، وترويج البرامج التلفزيونية (١٧) ، اختصار أفلام الفيديو ، والإعلان ، والسينما (يمكن أن نستعرض مقالات عديدة شهيرة عند ترون ، والبرامج التي تعرض في ٣٧ ثانية في فيلم Re-turn of the Jedi ، وفقرات الدقيقة الواحدة في أعمال ستار تريك : غضب الخان The Wrath of Khan . ولكن حتى هذه ، فإن الأغراض التجارية تؤثر في مفاهيم وإنتاجية هذه الصور ، ولذلك فإن النتائج لا تكون متحررة تماماً ، ولكن لا يمكن نكران أنها تحوى في بعض الأحيان قيمة فنية حقيقية موثوق بها . وفي هذا الاتجاه ، تحت المفهوم الواسع للمتعة والتسلية ، الذي تملئه السوق عن تلك الصور المصطنعة (آثار متنوعة على كل لون وشكل) ، فإن هذه المخترعات تحقق بلايين الدولارات كعائد سنوي .

(١٤) Nadia & Daniel Thalmann, Rendez-vous à Montréal, MIRAL a b (١٤) . جامعة مونتريال (١٥) دهاقي ، والليلم الوثائق الذي يشرح كيف صور وأنتج (١٣ دقيقة) ، انظر أيضاً نفس المؤلفين Principles of Computer Animation ، هيدلر ، نيوبوك ، طوكيو . سهرنجر فبراير ١٩٨٥ .

(١٥) Michel Fantin, "L'image de synthèse en quête de réalisme" ، البحث رقم ١٨٩ يونيو ١٩٨٧ ، باريس : فاذاج من الصور المصطنعة من الجبال والصحب (رشارد فوس بمساعدة ماندلبرو) حركة الأمواج - (Alain Fourmi) or and Bill Reeves) ، وهناك فاذاج أخرى استخرجت لتصوير الأسجة والمطريات ، والمعاد ، وحركات الزحف أو المشي ... إلى آخره .

(١٦) Joseph Deken, L'images du future: L'informatique graphique (١٩٨٤) . باريس ، مازارين ١٩٨٤ . هل الصور المصطنعة : فن ١ ملفات الكمبيوترات رقم ١٥ سبتمبر - أكتوبر ١٩٨٧ ، المعهد القومى للسمبصريات INA تحت إدارة جان - مارك بيرون ، مع بيلجورافيا إضافية (تحت الطلب) . وواحد من أول الأعمال ، إن لم يكن أولها ، التي كتبت بالفرنسية كانت بقلم Abraham Moles ، Art et ordinateur ، باريس ، كاسترمان ، ١٩٧١ .

(١٧) Francois Holtz - Bonneau, L'image et l'ordinateur ، مقالة عن التصوير المعلوماتي ، باريس أوبيه Aubier INA, 1986 Lettre image, ordinateur, Paris Ed. Hermes-INA وكذلك Gneriques et habillage de television : a la recontre de l'infographie باريس INA بحث قدم في مايو ١٩٨٨ .

ودون دخول في التفصيلات ، وقبل الانتقال إلى وجه آخر ، هل أستسمحكم في أن أخص ملاحظاتي في نقاط أربع ، والتي تكون على قدر الحال تفسيراً لهذه المهرجانات التي تركز للتكنولوجيا المدنية .

١- رغم تنوع هذه المنتجات ، إلا أن كل الأمور تبدو كما لو أننا دخلنا عالماً لا يتوقف فضاءه ، والمهرجانات لا يمكن النظر إليها إلا في أحوال قليلة على أنها التقييم لعمل فريد ، وإنما هي مد يبدأ من جديد كلما انتهى . وهذا ما سوف أطلق عليه اسم التأثير الذي له فعل الأيقونة ، والذي يعبر عن القوة المعينة التي تكمن وراء إبداع الصور والتي لا تتوقف أبداً . وهذه القدرة على الإنتاج الغزير الوافر لا تشبه الوفرة التي تحدث في الطبيعة ، والتي تخلق أشكالاً غير متساوية إلى أبعد درجة ، والتي تحتاج إلى تحديد غيرها عن طريق صراعات هدامة خطيرة . وأيضاً فإن الأجناس التي تبرزها المهرجانات حتى تكافئ تميزهم ويحصلوا على جوائز عليها ، تبدو كما لو كانت بنوداً تخضع للمناسبات أكثر من كونها أجناساً دائمة. (١٨)

٢- هذه التهمة التي لتدقق المعلومات قد قويت بهيمنة المادة أو بغياب المادة . وفي الواقع فإن المادة مهما كان تنوع وتعدد المواد - رغم التنوع في الأشكال والألوان وتضاعف الديكورات ، ووفرة الألوان وربما صخبها بدرجة كبيرة - تبدو كما لو أنها فيما يختص بأفاني الصور المصطنعة ، بلا لحم ولا دم ولا كتلة ولا حجم ، ولا حتى يمكن تمييز الأشياء بمواد مختلفة كما جرت العادة عند الحديث عما يسمى "المحصول أو الناتج" . وسوف أطلق على هذا التكوين الخارجي التجميعي أنه نوع من انتخاب بعض الصفات والتي لا تنقص من قدر العمل . المطروح بشكل من الأشكال ، بل هي بدلاً من ذلك تهدف إلى رسم طراز جديد من أنواع الوجود (١٩) .

١٨- هنا إليك عدد من الأمثلة المقارنة . مجلة Imagina ١٩٨٧ بنود عن جائزة بيكسل ، الحقيقة ، الخيال ، العلم ، الخيال العلمي ، الإعلان ، الرسوم البيانية للكمبيوتر الصغير ، وعند عام ١٩٩٠ أعلنت تلك القوائم التالية : الرسوم المتحركة ثنائية الجعد ، الرسوم المتحركة ثلاثية الأبعاد ، تأثيرات خاصة ، بحوث ، تأثيرات ، إعلان ، حق توجيه البرامج التلفزيونية ، الكمبيوتر الدقيق الحجم ، مدرّس وجامعات ، علامة على الجوائز النقدية ، وجائزة INA الكبيرة لبيكسل ، وجائزة بيكسل لأدبية . وفي جنيف ، قدم مهرجان أفلام الكمبيوتر . جائزة الحب Jet d'or التي منحتها مدينة جنيف . وفي لينز عام ١٩٨٨ تضمنت مجلة Ars Electronica ثلاث مقالات ضخمة مع شرح معين لكل منها : صود الكمبيوتر المتحركة ، رسوم "كمبيوتر ، موسيقى الكمبيوتر" . وتنوع المقالات والجوائز يوضح الظاهرة المسيطرة على الدولة ، وما بعد شاهدة على مدى حيوية هذه الظاهرة والتي تتأكد سنوياً في الولايات المتحدة الأمريكية بالمنتشورات التي تخص أهم الأحداث في هذا الميدان هي : المجموعة ذات الاهتمام الخاص برسوم الكمبيوتر Siggraph.

(١٩) اللاماديات ، كان هذا هو العنوان لمناقشة مفصلة ، أو تحدّد واسع النطاق نظم في عام ١٩٠٤ في مركز بيوهورج تحت إشراف فرانسوا لبرتارد والذي وضع الملاحظة التالية في المذكرة التمهيدية "هل تساءل التكنولوجيا المحدثون عن عدد معين من الأفكار التي توضح خصائص الحداثة ؟ هذا السؤال ، والذي هو مادة مناقشة عالية ، يدخل في اهتمام فرنسا فقط وإن كان اهتمامها به ضئيلاً . ويجب أن نلاحظ أن الكائنات التقليدية قد أهل عالمياً بالمشورات المفتوحة ، وأن العرض نفسه صرحبه عدة أحداث لها أشكال كثيرة : الكونشرتات ، والمناقشات ، والسينما ، وورش تشغيل الأطفال ، والتشيد كاسيت .. إلى آخره .

٣- الملاحظة الثالثة تتناول معضلة لم تطرق إلا بشكل متواضع . فمن ناحية فإن الفنانين من المتخصصين في الكمبيوتر ، والذين أظهروا قبل كل شيء شجاعتهم التقنية ، قد تحولوا في الغالب كلية نحو آفاق متزايدة المغالطة ؛ وفي الناحية المقابلة فإن فناني الكمبيوتر المتخصصين ، هؤلاء الذين يسعون في المقام الأول إلى استخدام تام لمصادر الكمبيوتر الخاصة ، يحاولون خلق أشكال هي في حد ذاتها دقيقة.

٤- لقد لاحظت أن هذه التطويرات قد احتلت مكاناً كما لو أن الصور التجميعية ، والتي بُذلت جهود متعددة للسيطرة عليها من خلال قناعة واقعية ووسائل ، كانت على البعد شيئاً مختلفاً تماماً . إنها تحاول تذكيرنا بزيارة ثانية للإلكترونيات لويس كارول . وعلى أية حال ، فهي في الحقيقة مادة أخرى تماماً. ولا يهم مدى غرابة ما ستظهر عليه أرض العجائب لأليس ، فإنها ستظل بصورة أساسية معبرة عن رأى من أعاد تجميعها . وفي الناحية الأخرى ، فإن الأرض التجميعية (دعنا نطلق عليها هذا الاسم مؤقتاً) مقاومة للتقصص العاطفي ، أو على الأقل تقدم نفسها على هذا النحو (تتظاهر) . إن الكمبيوتر يخلق طبيعته الخاصة به ، متصفة بما سوف أطلق عليه اسم التجميع المختلف.

ومنذ الآن ، ليس هناك شك في أهمية هندسة الأشياء الجزئية التي وضعها بنوا ماندلبرو لشرح هذا التعقيد المكاني "إن المجال الذي تتعامل معه الحقيقة غير منتظم للغاية ، وربما غير منتظم إلى ما لا نهاية ، وإلى المدى الذي يكون فيه النموذج المستمر والكامل السيطرة مضللاً ولا يخدم حتى كعامل تقريبي ...". وقد لاحظ المؤلف على التوالي ، "إنه لمن الصحيح القول بأن الخطوط الغير منتظمة تماماً تتراوح أبعادها بين ١ و ٢ ، وخطوط بعض الأسطح الغير مستوية المليئة بالطيات والتعاريج تتراوح أبعادها بين ٢ و ٣" (٢٠) ، والتناقضات التجميعية ، والتي أتمحدث عنها كملامح جديدة دخلت على رسوم الكمبيوتر، أعتقد أنها صوّرت على نطاق واسع في معرض Frontiers of Chaos حدود الهولوى ، والتي ارتكزت على جمال الجزئيات؛ (٢١) والتي تبرز منها الحقيقة المزعجة التي مؤداها أنه من داخل العلم والكمبيوتر ظهر عالم من نوع جديد ، كما فسر ذلك اثنان من الرياضيين والمطوِّرين للتجارب السابقة وهما هـ . أ . بيجين ورو . هـ رينختر (٢٢) والذي اكتشف كما جاء في كلمات للفيزيائي ج . لينبرجر " أنه من خلال البحث تنشأ روابط داخلية تصنع جسراً يمكن بناؤه بين أهداف العلماء العقلانيين وتلك التظاهرات العاطفية الفنية التي تبدو على السطح". وقد أبدى نفس المؤلف هذه الملحوظة القيمة ولكنها بادية الغرابة ، والتي سوف أشير إليها "إن العلماء والمشتغلين بالفن على وفاق يتواحي النقص الحالية في الأشياء التقنية عند مقارنتها بالأشياء الموجودة في الطبيعة : إنها رفاعة جزء كبير من الفوضى واللاتنظيمية واللاتنبؤية . هذه النظرة يمكن أن تساعدنا بصفة أساسية على فحص هذا الوجه (الجانب) الإنساني في التكنولوجيا ، والذي نستند عليه أكثر وأكثر لنحافظ على بقائنا (٢٣) .

(٢٠) Benoit Mandelbrot, Les objets fractals, Forme, hasard et dimension (٢٠٠٠) ، باريس فلا ماريون ١٩٧٥ .

(٢١) حدود الهولوى - الرسوم الكمبيوترية تواجه تعقيدات الديناميكا ، معرض متنقل يقوم بعرض الهندسة الجزئية التي وضعها بنوا ماندلبرو .

(٢٢) كان المعرض موضوعاً لكتاب ألفه H.O. Peitgen and P.H. Richter, The Beauty of Fractals - Images of Complex Dynamical Systems ، برلين ، هيدلبرج ، نيويورك ، طوكيو ، سيرنجر فيرلاج ١٩٨٦ .

(٢٣) Gert Eilenberger نفس المصدر السابق ص ١٨٠ .

ونفس الشيء يبدو حقيقة مضللة لكل الصور التي يتم عملها عن طريق الكمبيوتر للأغراض العلمية . ففي جانب فإن لها خاصية "وضعية" لأن العلم المستخدم قد صنعها لها ؛ وفي الجانب الآخر فإن لها خاصية "تخيلية" والتي تحمل فيها ملامح ما يوجد أو ما قد يوجد في مجال الفن . وهذا المفهوم للكمبيوتر والذي أطلق أنا عليه اسم الوضعية - التخيلية يلخص معناه التام تلك الإشارات الموسعة التي ذكرها موراي جيل - مان . (٢٤) فمن ناحية كتب يقول "توجد نماذج لكل مستوى من مستويات الوصف والتي تعطينا قوانين صائبة تماماً لهذا المستوى" ، وهذا ما يلخص الظاهرة المستمدة من "الهولي" (٢٥) ، وفي الناحية الأخرى ، مشيراً إلى تكوين من تكوينات السحاب أو طيران الطيور أو أيضاً إلى ظهور البلورات في منجم ما قال "هذه التفصيلات الفردية قد لا تظهر بشكل متميز في القوانين العلمية على أي مستوى ، ولكنها تثرى تجاربنا عن العالم بدرجة كبيرة من خلال حالات أخرى غير علمية لفهم الكون . مثلها في ذلك مثل الصيغ الفنية والجمالية".

يصبح من الواضح إذن أن الازدهار في الخيال العلمي هو أيضاً مصدر مثير للدهشة للأشياء التي لم تُعرف بعد حتى الآن (٢٦) . إن الكمبيوتر قد جعل من الممكن أن نرى ما وراء حدود آليات التقليدية بل وأكثر من ذلك ؛ لقد أمدنا بالوسيلة لعمل الصور ، وتحليلها ، إذ أنه أمدنا بمسوح وعوالم جديدة . إن اكتشاف التلفزيون جعلنا ننس جلد الأرض التي نعيش فوقها ؛ (٢٧) وأن نستكشف ما بداخل أجسامنا ، خاصة العقل ، لقد أصبح التلفزيون مصدراً لرحلات مذهشة (٢٨) ، أقلها مدعاة للدهشة ظهور صورنا حين نتحدث (٢٩) . وقد اخترعت جثث إلكترونية حتى يمكن للطلاب أن يشربوها على الشاشة ، دون إراقة دماء . وبلا جثث من لحم (٣٠)

إن آفاق هذه الرؤية الحديثة قد جرى تناولها بشكل واسع ، وإلى الآن إلى درجة غير متكافئة ، عن طريق قدرة الكمبيوتر على التزييف (٣١) . فليس هناك في الواقع ظاهرة ما ، ولا شيء ، ولا موقف ، ولا عملية ، ولا مشكلة لا يمكن أن تؤذيها أو تعيد أداها برامج الكمبيوتر من الطراز الرياضي ؛ والتي

(٢٤) موراي جيل - مان ، جائزة نوبل في الفيزياء ، البساطة والتعقيد في وصف الطبيعة ، الهندسة والعلم ، معهد كاليفورنيا للتكنولوجيا ، ربيع عام ١٩٨٨ ، مجلد LI ، رقم ٣ ، صفحة ٣ - ٩ .

(٢٥) نظام الهيرلي منشورات عن العلوم في L'ordre du chaos مقدمة بقلم بيير جيلز دوجين ، باريس ، مكتبة بلين ، ١٩٨٥ ، أيضاً L'auto - organisation de la physique au politique بول دومونشيل وجان - بوير دوبري ، مجموعة سيرزي ، باريس سبوت ١٩٨٣ .

(٢٦) مجلة "Le Courrier du CNRS" بعض المراسلات العلمية صفحات ٦٦ - ٦٧ - ٦٨ باريس يناير - يونيو ١٩٨٧ ، دراسة هامة عن استخلاص مبادئ الصور التجميعية .

(٢٧) ميشيل ديبورا "اختراع التلفزيون : من أجل تخيل ما على سطح الأرض" ص ٧٩ .

(٢٨) Michel H. Bourguignon, Heric, Legulude, "L'imagerie medicale" في نفس الموضوع - عديد من الصور التقنية (علم الأشعة ، الرسوم البيانية الاقتصادية ، الترة المغناطيسية) ، صفحات ٧٢ - ٧٥ .

(٢٩) Mario Rossi, "L'image de la parole" ، نفس المصدر صفحات ٨٥ - ٨٧ .

(٣٠) الجثث الإلكترونية التي اخترعت للمساعدة على تعلم التشريح ، بقلم لورانس ك. آلتان ، هيرالد تريبيون الدولية ١٤ سبتمبر ١٩٨٨ (من جريدة نيويورك تايمز) .

(٣١) انظر الهامش رقم ١٠

تصل درجة تعقيدها ، كما هو الحال في بعض أنواع الإنسان الآلي الخلوي ، إلى درجة لا تشعر معها بالإجهاد مهما كان نوع العمليات التي تؤديها . فيخلق نموذج للسناخ . يمكن أن تصطنع تأثير الصوتيات الزراعية ، وتأثير حرب نووية أو حتى تأثير تطورات ماضية أو مستقبلية ، (٣٢) . إن AMAP معرض لنماذج ثلاثية الأبعاد للأشجار والنباتات ، Atelier de Modelisation 3D des Arbres et de Plants ، تتيح الفرصة لأي فرد أن يخترع نباتاً حقيقياً أو جالياً . فقط من الضروري اختيار نبات من الكتالوج لتزرعه وينمو ويزهو ويحمل ثماراً كما تريد تماماً ، كل شيء على شاشة الكمبيوتر . بالإضافة إلى إمكانية "خلق غابات بأكسلها مليئة بالشجر المختلف الأنواع" . (٣٣) . من قلب ذرة ما إلى تضارب المجرات ، أي شيء يمكن استحضاره - البيج يانج أو تطور الحضارات . وباستخدام الدالات المعمارية المعروفة ، استطاع و . ج . لوى أن يطور برنامجاً قادراً على إعادة إنتاج مراحل الانهيار المدهش لحضارة المايا. (٣٤) وأصبح منسق الكلمات كاد (CAD) شريكاً لا يمكن الاستغناء عنه للمعماريين ومخططي المدن . كل العمليات يمكن رؤيتها على الشاشة ، كإجابة جماع أي تدخل إنساني . مخزونة في الشاشة في وقتها الحقيقي (٣٥) ، ولا يقل إمتاعاً العمل الذي قام به جاك برساك ، والذي نجح في أن يظهر الإلكتروني وفي موضعه الطبيعي البناء الذي لم يستطع لو كروبوزيه أن ينجزه . (٣٦)

إن ألعاب الفيديو ، المنتشرة انتشاراً واسعاً والكلية الوجود ، استخدمت كل أو معظم إمكانيات الحداثة . ففي بعضها يقود اللاعب سباق سيارات حول حلبة مغطاة بالأشراك ، وفي لعب أخرى كانت توجد طائرة عدو يجري ضربها بينما يتجنب النيران المتصاعدة منها ، ومحاكاة الطيران تعد ضمن أكثر البرامج شعبية ، فقد قدمت الكثير من حيل التضليل حتى أن الطيارين المحترفين قد انغمسوا فيها . واحدة من أكبر المساهمات في هذه التضليلات الخاصة بالألعاب هي تلك التي تقدم نوعاً من السلوك الذي تمكن أهميته فيما وراء المنافسة البسيطة ، ألا وهي التفاعلية . هذا العامل والذي يصعب من الخطأ التقليل من أهميته في مجال ممارسات ألعاب الفيديو ، يحوي بهذا هاماً اعتقد أنه يحمل الأمل في استحداث أنواع أخرى في المستقبل .

(٣٢) Stephen H. Schneider, "Climate Modeling," Scientific American (٣٢) المجلد ٢٥٦ رقم ٥ ، صفحات ٧٩ - ٨١ .

(٣٣) AMAP ستوديو لنماذج ثلاثية الأبعاد للأشجار والنباتات ، ماركة مسجلة لمؤسسة SESA . باريس انظر أيضاً كليلر روى للمساعدة على الاستنباط عن طريق أوامر الكمبيوتر "النظام الميكروسكوبي باريس ، ديسمبر ١٩٨٧ .

(٣٤) Robert J. Sharer, "Mathematics and the Maya Collapse" ، تحليل لديناميكيات الرضا النوبونية ، نظام زائف (مصطنع) للانهيار الكلاسيكي لحضارة المايا بقلم و . ج . لوى ، مطبعة جامعة مكسيكو ، ١٩٨٩ العلوم ، نيويورك ، مدينة نيويورك ، أكاديمية نيويورك للعلوم مايو - يونيو ١٩٨٦ صفحات ٥٩-٦٤ .

(٣٥) CAD منسق الكلمات (كاد) ، طور الآن وطبقه المعماريين ومخططي المدن المحترفين ، إلى جانب نشاطات العمل المساعدة في هذين المجالين . على سبيل المثال فإن مركز الصناعات الحديثة والتقنيات (CNIT) ، والذي سوف يتم افتتاحه هذا العام في باريس في بلدة لا ديفانز قد تطور بمساعدة نظام IBM مع نظام الـ "La cathedrale" CAD truffee de puces, Chantal Tauxe, 2.4.H. du futur" ٤ يوليو ١٩٨٩ .

(٣٦) Le Corbusier by Jaques Bersac "الفيلم الأول في العالم والذي أنتج بواسطة الفيديو الرقمي ، والذي منح المشاهد إمكانية التجول في عالم الحقيقة من خلال الرسوم لمشاهدة العمل الذي لم يستطع لو كروبوزيه إكماله (Television distribution : France Media International).

هذا النوع الذي يعمل من خلال المصنوعات المختلفة والأبعاد المتداخلة التفاعلة ، يحاول بعض الفنانين أن يخترقوه بمواد عاكسة (براققة) ، كما يحاولون تماماً أن يكسروا المجال المزدوج القطبية للتمثيل. فمعهم يصبح المكان ذا أبعاد متعددة وفقاً لرغباتهم التي تتقلب على البيئة ، والتي يدخل فيها المشاهد والعوامل كلاهما كجزء من التفاعل الذي هو أيضاً متعدد الأبعاد . ففي عام ١٩٨٠ دار القمر الصناعي لانسات الخاص بقاعدة ناسا الفضائية حول الأرض لحوالي ١٠٠٠ كيلو متر . وفوق منطقة جبال كاليفورنيا ، بدأ المكشاف الخاص به يتحرك بطريقة غريبة بالنسبة لأشياء موجودة على الأرض ، وكان مصدر ذلك طاقة ضوئية قذفتها مرايا موجودة في الصحراء انطلقت في الفضاء ، كان فنان مدينة لوس أنجلوس توم فان سانت قد وضع تسعين مرآة في الصحراء حتى يمكن أن تُرى مجتمعة من على بعد كبير كأنها عين آدمية . وتجمعت زوايا المرايا بالكمبيوتر حتى أن انعكاساتها سقطت بالضبط في مجال القمر الصناعي ، ورغم أن المرايا كانت صغيرة الحجم ، فإن الانعكاسات التي عكستها على القمر لانسات ٢ غطت سطحاً أكبر من ٤٠٠٠ متر مربع (٣٧) . وقد جرت عدة تجارب أخرى متعددة ، قد تكون متشابهة أو قائمة على نفس الفكرة ، في أماكن أخرى عديدة . . وهي لم تعرف على نطاق واسع لأنها ببساطة لم تسجل على الشاشة ، وهي لذلك تتطلب نوعاً جديداً من المشاركة لا يشبه فن الأرض ولا أعمال ريتشارد لونج وروبرت سميثسون وكريستو . وهذا هو بعض الذي نعرفه من الأمثلة .

وهذا يدخل بنا إلى قلب فرضنا (نظريتنا) ، بمعنى أن تزييف الحقيقة ربما يمكن أن يلقي نجاحاً عن طريق حقيقة التزييف ، وربما لأبعد من ذلك . لكن دعنا أولاً نناقش هذا السؤال .

قبل ظهور الكمبيوتر ، عُرف مصطلح التزييف لمدة طويلة أو بمعنى أوسع إخفاء فعل وراء مظهر فعل آخر ، وبكلمات أخرى جعل شيء غير حقيقي يبدو حقيقياً ، بمعنى وضع تأكيدات على فعل هو في الحقيقة محض ادعاء ، سواء أكان إرادياً أو غير إرادى . إن الادعاء ، الذي ارتبط بمصطلح التزييف ، يعنى أن هناك سلوكاً "حقيقياً" ، وهناك سلوكاً آخر مع أنه في الحقيقة ليس "زائفاً" ، إلا أنه مختلف عن الآخر. مثل هذا الإيضاح يؤدي إلى حكم قيم يعطى دلالة سلبية للتزييف ، كما يظهر في السمعة السيئة للمدعين والمزيفين ، وبغايهم الكمبيوتر ، والتي ترجع إلى عقود ماضية ، فإن مصطلح تزييف يطلق على العمليات البديلة ، والتي تجعل من الممكن التمييز بسلوك نظام من خلال نموذج رياضى تام ، حتى يمكن تتبع تطور التمثيلات المختلفة للنوع لظاهرة واحدة ، هذا التطور اللفظي هو مجرد فترة مختصرة من "لوقت المشير إلى التغيير الشقافى التقنى الذى حدث . إن التزييف الكمبيوترى ، والذي ظهر حديثاً ، أصبح عملية لها دلالات إيجابية ، وذلك بسبب استعمالاتها المتوسعة ، وكذلك لآثارها المتزايدة في كل مجال .

لقد تحقق في هذه الأيام لكل شركة أو مؤسسة أو منشأة أو حتى لكل فرد ، أن ينظر إلى المستقبل بل حتى لو استطاع أن يتنبأ . ففى مجتمع كمجتمعنا ، والذي غير من ظروف الحياة ، فإن المعلومات هي الوسيلة التي نشترطها من أجل حفظ البقاء . إن المعلومات الملائمة ، كما قال روبرت فيشر متنبئاً منذ ما يقرب من نصف قرن مضى ، هي مصطلح يفيد في "أن يدل على محتوى الأشياء التي تغيرت بالعالم الخارجى للدرجة التي نكيف أنفسنا عليها ، والتي نطبق عليها نتائج تكييفاتنا . ومعنى فعالية المعيشة هو

(٣٧) جاء هذا الملل عن جورجين كلاريس في مقالة بعنوان "تكنولوجيا الشكل" ، نشرت في مجلة Coloquio Artes رقم

٦٩ لشبونة ، مؤسسة كلارست جولينكيان يونيو ١٩٨٦ . والمؤلف هو في الأصل فنان ، قد حقق أبحاثاً أكبر في هذا المضمار .

العيش مع معلومات مناسبة". (٣٨) وقد أصبح الأمر الواقع الآن ، أن الزمن هو العامل المصيرى . وهنا إذا أمكن التضليل فى "الزمن الحقيقى" ، نصل إلى أداة مناسبة تماماً . والدليل على إمكانية ذلك قد تطور تطوراً كبيراً ، وهو مكلف للغاية كذلك ، فإن عملية جمع البيانات طبقت على وجه الخصوص فى النشاطات شديدة الخطورة (العمليات العسكرية ، مواقع العمل الخطرة ، المناطق شديدة الارتفاع ، التلوث ، التسمم ، الطيران فوق مناطق مجهولة أو فوق مناطق العدو) . ولكن ليست هناك ملامح تستحق الاهتمام بوضوح . فإن التضليل ، بصرف النظر عن مدى رفاة مظهره ، فهو يعتبر عملية تقريبية ، فهو لم ولن يختلط بالأمر الواقع . فوظيفته لذلك آلية بالضبط مثل طبيعته . وهذا يعنى أنه بمجرد انتهائه حملته بغض النظر عن عدد الحسابات والصور التى يمكن إنتاجها ، فهو يؤدى إلى خبرة تستطيع وحدها أن يتخذ فيها قراراً قاطعاً . وتظل الحقيقة والاصطناع واضحة ، كما تظل صلاتهما النسبية واضحة كذلك . ولكن ماذا يحدث لو ألغيت المسافات تماماً بينهما ؟ هل يبدو ذلك تساؤلاً غريباً أو توقعاً مقبولاً ؟ فى ضوء تسارع خطى الأحداث ، نحن نتساءل ، بالتعمق أكثر فى الفروض المبنية على البداية ، هل التزييف لا يدخل فى عملية إعداد ذاته لتفحص الحقيقة ، أو على الأقل ألا يبدو تجسيدا لنوع جديد يمكن أن نطلق عليه اسم الحقيقة الافتراضية. (٣٩) .

وعلماء الفيزياء وعلماء الكون ، والذين اكتشفوا عددا لا يحصى من الآلات ذات القدرة الكبيرة والصغيرة قد اتفقوا على نفس النتائج المضللة ، التى ما أن تتمسك استكشافاتهم بها ، حتى يتأكد وجود وحدة صفرت أو تعاطفت تكمن فى قلب الكون . وهذا ما جعل ج. ج. تومسون يقول فى بداية هذا القرن "إن هناك سيطرة تامة للعلوم الطبيعية والتى بزغت منها مشكلة تشبه تماماً تلك التى نشأت من علماء الميتافيزيقا" (٤٠) وقد أعيد ترديد نفس هذا الرأى فى نهاية هذا القرن على يد كارل بوبر واحد من أعظم علماء المعرفة فى زماننا "إن من الخطأ تماماً أن تفكر بأن إغراءات العلوم الطبيعية تكمن فى تطبيقاتها .. ففى العلوم يتوافق كبار علماء النظريات مع كبار الفنانين ، وبالمثل يفعل الفنان ، فهو يعمل من خلال خياله وذاتيته وكذلك إحساسه بالشكل. (٤١) .

نحن ندور ولعدة عقود فى "إطار الآلة العالمية ثلاثية الأبعاد التى صنعها الإنسان ، والتى تعاطم أثرها" ، (٤٢) "ولكن من الضروري أن نتنظر حتى اليوم لنصل لتكنولوجيا التشكيل " ، وهى العملية

(٣٨) نوربرت فينر ، السيبرانية (علم الضبط) والمجتمع (مترجم) ١٨/١٠ باريس طبعة Deux Rives ١٩٩٢ صفحة ١٩ .
(٣٩) Robert Wright, Virtual Reality ، مجلة العلوم نيويورك تومرسبر - ديسمبر ١٩٨٧ صفحات ٨ - ١٠ .
"معلومات المستقبل" المنشورة فى مجلة العلوم عدد خاص رقم ١٢٢ ديسمبر ١٩٨٧ باريس "الكمبيوتر الجديد" عدد خاص من مجلة البحوث العدد ٢٠٤ نوفمبر ١٩٨٨ ، باريس The Connection Machine, W. Daniel Hillis . مطبعة MIT. ١٩٨٥ "Optical Neural Computers", Yaser S. Abu-Mostafa and Demetri Psaltis .
"Les reseaux de neurones formels", "David Tank and John : ١٩٨٧ مارس Hopfield فى مجلة العلوم فبراير ١٩٨٨ .

(٤٠) مأخوذة عن Maurice Jacob ، الظواهر الحالية والمستقبلية كراسه MURS رقم ١٥ باريس ١٩٨٩ .

(٤١) كارل بوبر "النقد الذاتى البناء فى العلم والفن" ، ديوجين العدد رقم ١٤٥ ربيع ١٩٨٩ صفحات ٣٨-٤٤ .

(٤٢) مجلة الرسالة CNRS صفحات ١ و ٨ .

التكنولوجيا لتشكيل المادي على كل الموجودات، حتى يمكن استكشافها بوضوح. (٤٣) وفي أغلب الأحوال كان تأثير إنتاجها يتم بإيقاع سريع جداً في عدد كبير من الناحي وعلى مستويات متعاطفة التعقيد.

وما نحتاج إليه هو فقط التفكير في استخدامات الفيزياء والبيولوجيا والطب والكيمياء. ولكنها هي حياتنا اليومية التي تتأثر بشكل حاد بالمنتجات الجديدة، والمواد الجديدة، والسلوكيات الجديدة، والتغيرات التي تتم. وصدمة المستقبل هو عنوان كتاب ألفتين توفلر وهو كتاب شهير، إنه أكثر من مجرد اسم مجازي؛ إن ما تضمنه قد دخل بصورة متزايدة كأمر واقع في خبرات الكثيرين، فيسولوجيا وعقلياً. وهذا ما أدى إلى تزايد الاضطرابات بالمعنى الدقيق للمصطلح، والتي ابتلينا بها. (٤٤).

ولكن حتى في الغرب فإن العلوم التجريبية اختارت العين كأفضل آلة، لذلك أصبح "البصري" هو المهيمن على أغلب الدراسات. ويصبح من المفهوم عندئذ أن الصورة التجميعية تعتبر مثلاً يحتذى، نظراً لطبيعتها الرقمية، فهي تتيح فهماً كاملاً وتحليلاً دقيقاً لكل ما يمكن وضعه في مجال البصر. ولسبب إضافي، فريد من نوعه في التاريخ، فإن الصورة بالمعنى اللفظي لا تتغير. واستخلاصاً من عدد من العوامل التي تكون هويتها، يمكن إذن تعديلها والتلاعب فيها وتشويهها؛ ولكن في كل وقت هي متأكدة أن في إمكانها استعادة حيويتها المتكاملة بإرادة تامة ودون إتلاف. (٤٥) إنها الأنثروبيا* في أفضل صورها؟ حتى الآن هناك طبيعة إلهية (أو فوق طبيعية) والتي يمكنها تحقيق مثل هذه الحالة.

ولكن من العبارات المضللة بطبيعتها كون الصور التجميعية تبدو لي أنها تلعب دوراً، وإن لم يكن أهم أدوارها، فهو على الأقل أكثرها إلهاماً. حتى إذا كان الصناع، والمهندسون، وتقنيو عمليات المعلومات، والباحة، والساسة قد أعطوا أهمية قليلة لوجهة النظر هذه، فإنني أود أن أشير إلى أن علماء الأنثروبولوجيا، وعلماء النفس، وعلماء الاجتماع على اتفاق بشأن الحقيقة القائلة أن الظاهرة الاجتماعية وتطورها التاريخي قد قما ليس عن طريق مجموعة من الأسباب والآثار، ولكن من شبكة

(٤٣) انظر Rene Berger, La télé - fission صفحات ٢٢٦ - ٢٢٧. استخدام التكنولوجيا هي أول فلسفة تدمج الأشياء والآلات في نظامها. وعندما تفرم بذلك كانت أهدافها ليس معرفة العالم بقدر ما هو تغييره وتكنولوجيا التشكيل توضع قوة فعل التكنولوجيا وكذلك نتائجها.

(٤٤) كدليل على ذلك قام الاتحاد الدولي للاتصالات التلفزيونية (ITU) بضم ١٨٨ دولة) الذي أخذ على عاتقه أن ينظم في أكتوبر ١٩٨٩ أول سميوزيوم دولي وأول معرض دولي لوسط الإلكترونيات في محاور لتحليل الموقف وسرعان ما ملأت السموات أرقاماً صناعية موجهة، وسوف تغزو القارات كاهلات بصرية لشبكة رئيسية رقمية، قادرة على حمل صوت التلفزيون وكذلك صورة المتحدث، وبيانات ورماع الكمبيوتر. ونحن نعلم أنه خلال خمس أو عشر سنوات سوف تغزو السوق منتجات جديدة للغاية، وبعضها قد أنتج فعلاً وسيستمر إنتاجه بجاذبية صغيرة (إرجع إلى برنامج المؤقر العالمي الثالث والمعرض الخاص بالاحتمالات التجارية والصناعية للفضاء، المحارجي، مونثرو ١٩٩٠). وقد قامت آلاتنا ذات التركيب القديم والتي لا تلمس، بالانتقال من جسم لآخر خلال بنوك المعلومات، بينما تنتظر "صنع العميل" التي وعدنا بها عن طريق استعمال التكنولوجيا المهيبة.

(٤٥) انظر البثدين في منشورات AICARC مركز الارشيف والمحفوظات للفن الحديث والمعاصر أعداد ١٩٨٤ - ١٩٨٥ - ١٩٨٦ - ١٩٨٧، والبحث الدولي على دور الكمبيوتر في علاقته بتاريخ الفن وإنشاء بنوك المعلومات، البونسكو زيورخ - باريس.

* عامل رياضي يعتبر مقياساً للطاقة غير المستفادة في نظام دينامي حراري. (المترجم).

معقدة من التصورات التي اخترعها الرجال حول الأحداث التي تم تخطيطها وتصورها في خيالهم .إن الوسيلة في التخيل أساسية تماماً، (٤٦) وهذا ما يلقي ضوءاً على المجتمعات المختلفة في المكان والزمان. وهذا ما يحسب للترجمات كأداة للمعرفة وفي نفس الوقت كأساس للمعرفة .

ورغم أن ذلك يبدو تخطيطاً بصورة مبالغ فيها ، فإننا في النهاية نستطيع القول إنه حتى عهدنا فإن الصور لها وسوف يظل لها وضع مشابه ، والذي يتطلب إشارة إلى الشيء المعروف أو على الأقل الجاري التحقق منه . وسواء أكانت هذه الصور في وسط مزدوج أو ذي اتجاه واحد ، مركز في الحجر أو الرخام أو الورق أو كما هو الوضع في السينما والتلفزيون ، نتاج عمليات كهربائية وكيميائية وإلكترونية ، وسواء أكانت ثابتة أم متحركة ، سوداء أم بيضاء أم ملونة ، فسوف تظل حالات أساسية تضمن لها مكاناً في نظام التمثيل^١ . وعلم الأيقنة سواء أكان مقدساً أو دنساً يظل علماً وجودياً مؤقتاً (شرطياً) .

ومن ناحية أخرى ، فإن الصور التجميعية ، طالما تحررت من الاستعمالات التي حددتها عن طريق حصر وظيفتها ، والتي كثيراً ما تظل قوتها الخلاقة المميزة ، تصبح موحية في يد الفنانين ، أو على الأقل لفئة معينة من الفنانين ، والذين يستعملونها كقوة يمكن إثرائها بالتقدم الدائم . هذه هي الصور والتي لا تشير للوهلة الأولى إلى العالم كما نعرفه أو نعتقد أننا نعرفه ، ولكنها أدخلت نفسها في خيالنا التقني كما يقوم هذا الخيال نفسه بإعادة تشكيلها . (٤٧) .

وفي أثناء هذا الفعل ، دون حتى أن نلاحظ حدوثه ، فإن الصور التجميعية تقودنا ، والفضل يرجع إلى طقوس عمل الفنان للمشاركة في خبرة ، بمساعدة الممارسة ، ستصبح بالتدريج في نطاق عالم التكنولوجيا البشرية . إنها تقوم بعملية تحليل حالة التعاون والتي تشير ، وراء نطاق التمثيل ، إلى ما أستطيع تسميته الإجراءات الداخلة في الحركة . (٤٨) إنها إلى حد ما مسألة اختيار الرقمي في مقابل النظر أو العكس بالعكس . إنها عملية التحول في العمل ؛ إنها المسر الذي يسلكه الرجال والآلات نحو المستقبل لبناء عالم مشترك .

وفيما وراء تجديد التمثيل ، وفيما وراء تجديد ميكانيزمات التنبؤ والفهم ، وفيما وراء تجديد هذه المنظومة الفضائية ، يجب أن نتوقع نظاماً مضللاً واسع النطاق في العقود القادمة . إن الكمبيوتر ليس

(٤٩) ارجع الى الأعمال الكلاسيكية لجيرت ديوراند Les structures anthropologique de l'imaginaire باريس PUF ١٩٦٣ وأنظر أيضاً الخيال المتعدد ، وقائع من المناظرة التي نظمت داخلياً بواسطة مدرسة المعاصرين ، والمدرسة العليا في مين وجامعة سانت اتيين ١٩٨٦ .

* صنع الأيقونات أو التمثيل عن طريق الرسم أو التصوير الزيتي أو النحت. (المترجم) .

(٤٧) عن "الخيال التقني" ارجع إلى Rene Berger ، أثر التغيرات التكنولوجية في الفن ، والحياة ، والصور ، والثقافة . NOUS لوژان طبعة بيبير - مارسيل قافر ، ١٩٨٣ ، انظر هامش رقم ٤٦ نفس الناشر ، ماذا عن الكمبيوتر الخاص بك ؟ برنامج للخيال العلمي ، ١٩٨٧ .

(٤٨) تم توضيح هذا من قبل إلى حد ما بما أطلق عليه اسم صور الذكاء. وقد جاء ذلك في كتاب Stella and Stanley Bergeron Breaking the Ice, by Craig Reynolds and Phillippe Bergeron ، الطيور تستطيع أن تختار طريقها الخاص بها من خلال الأشياء والأهداف المطروحة . انظر Laura Delesalle, Jean - Francois Colonna and Michel Fantin , "Les premiers pas de l'image intelligente" في مجلة البحوث المجلد ١٩ رقم ١٩٦ باريس فبراير ١٩٨٨ . انظر أيضاً الكلمات الجارية استعمالها في مجلة MIT تحت عنوان Vivarium .

آلة جديدة بين غيره من الآلات ، بل إن الكثير خارج نطاق الصور التجميعية يمكن أن تضمنه الأيقنة التقليدية . هذه انتهاكات استمرارية ، إنها لا تقال دون أسباب ، وهي فوق كل ذلك انتهاكاً لأثرولوجيا ، فيجب التركيز عليها . وفي الواقع فإن النشاط التبادلي لا يمكن أن يضبط إلى عمليات ذهنية يمكن تناولها فقط على المستوى العقلي . إنها تتطلب تشكيلاً جسدياً ، لأجسادنا ، التي ظلت عمليات البيانات الكلاسيكية إلى الآن محددة لها إطاراً معيناً (شيء مختلف عن مجرد جعلنا متعنين على مجموعة مفاتيح وأعيننا مثبتة فوق الشاشة) . ولكن هل يمكن احتمال هذا التعديل لفترة طويلة ؟ ألا نتوقع حركة انجماعية مبالغ فيها متوقعة ؟ في نظري أن هذا لا يعني ارتداداً نحو أجسادنا ، راجع إلى فورة فيسولوجية ، أو حتى إلى فورة كونية شائعة في أيامنا ، ولكنها تقدم نحو آلة الجسد ، نحو الإنسان - الآلة ، أو بتعبير أفضل نحو تزايد التعقيدات الجديدة (٤٩) . والمخيل كما أثبتت التجربة به ضد المخالطة وذاتي ، يهدف إلى تشكيل العالم إلى ما يريده وفي نفس الوقت ، ينطلق من تكوينه نفسه إلى الكون الخارجي . وهذا ليس رد فعل آلي للسبب والنتيجة ، إنها مسألة تداخل وفوق كل ذلك ، تداخل يتسم باستمرار مع تطور التكنولوجيا لتلك الإجراءات التي تربط خيوط مستقبلنا . "إن الادعاء الكبير كما قال كريستوفر لانجتون ، من مركز الدراسات اللاخطية ، المكتبة الوطنية للوس الأموس ، والذي نظم أول ورشة عمل للحياة الصناعية ، "هو ذلك الوضع تام التنظيم للبدائيات الزائفة ، والتي تقوم بنفس الدور الوظيفي الذي تقوم به الجزئيات الحيوية في نظام الحياة الطبيعية بدعم عملية سوف تكون حيوية" ، ونفس الطريقة التي يعيش بها الكائن الحي الطبيعي . والحياة الصناعية سوف تكون لذلك حياة أصيلة - سوف تتكون ببساطة من مواد مختلفة عن الحياة الموجودة هنا على سطح الأرض " (٥٠) . وقد أدلى عالم آخر هو هانز مورافيك من معهد الأحياء بجامعة كارنيجي ميلون ، بملحوظات مماثلة "نظام المعلومات الحديث يتجه إلى الدوافع والأشكال والآثار للحياة قبل البيولوجية" (٥١) . والتي صورها في آخر أعماله ذاكرة الأطفال بأن وصف الإنسان الآلي الذي يتخيله كنبات شجري تتضاعف جذوره وأوراقه في جهازها الحسي بالألاف لتحقيق درجة من الإدراك لا نظير لها في عالمنا البيولوجي .

ولن أكون مفيظاً إذا قلت إن هذه الأفكار التي يحكم بها البعض متهورة . فمن ناحية أنا مقتنع أن التطور ليس محدوداً بأشخاصنا ولا حتى بأجناسنا ، وأية بحوث تتعلق بالمستقبل لابد أن تلتفت انتباهنا . ومن ناحية أخرى فإن الظاهرة عميقة الجذور كالثقافة والحضارة نفسها ، يشارك كل فرد منا بنصيب فيها منذ الميلاد ، ولكنها تبقى بعد صوتنا كأشخاص لتنتقل إلى أشخاص آخرين ، وهذا هو أول أشكال التعامل مع الحركة ، بل ربما أول مثال عن التحول في الحياة البيولوجية ؟ (٥٢) .

(٤٩) Heinz R. Pagels أحلام السببية ، الكمبيوتر ونشوء علوم التعقيدات ، نيويورك ، لندن ، تورونتو ، سيدني ، طوكيو ، سيمون وتشومستر ١٩٨٨ ، Ilya Prigogine and Isabelle Stengers, *Entre le temps* ed., ١٩٨٨ ، P'ternité باريس ، فبراير ١٩٨٨ .

(٥٠) Christopher G. Langton, ed *Artificial Life* ، نيويورك منشورات شركة أديسون - ولسلي ١٩٨٩ صفحة ٣٣ .

(٥١) Hans Moravec, *Human Culture : A. Genetic Takeover Underway* ص ١٦٨ ، ذاكرة الاختلاف نشر في كامبردج لتوه ، ماساشوستس ، مطبعة جامعة هارفارد ١٩٨٩ .

(٥٢) Herbert A. Simon, *La Science de systemes - Science de* ، باريس Epi SA ١٩٧٤ ، ملاحظات=

إن التمثيل الكمبيوترى ، كما هو الحال فى التمثيل الكمبيوترى ، سوف يبدو لى أنه قد أعيق تقدمه بالمقارنة مع التطور إذا ما تحددت إنتاجيتهم فقط فى إحداث ما يطلق عليه اسم الصور الجديدة على مستوى واحد من العمليات الحسابية ، وهى فى حد ذاتها محدودة قياساً بالمستوى الواحد للشاشة . فإذا قننت وعمق تفكيرها ، كما قال فيليب كوبرا فى شكل فن "وسيط" ، أو بمفهوم أوسع ، عن طريق نماذج رياضية منطقية مع خلق "وسائط" ، فأعتقد أن إنجازات المستقبل سوف تكتسب قيمة ومعنى عندما تشكل بيتتنا بكاملها ألا تخيل ، على سبيل المثال ، أنه بالتغلب على محدودية الشاشة ذات البعدين ، فإن الصور التجميعية سوف تقودنا إلى عتبة منطقة الصور القلبية ، كما أن لاسكو قد سار بنا إلى عتبة قبل الصورة ، على جدران الكهوف ، توجد صور لحيول وثيران أمريكية وأحصنة السباق قد أحضروا حياة على الحجارة ، رغم أن تكوينهم جاء بعد بنا . هذه الحجارة ، كما أن الحجارة بدورها صاغت أشكالها . ولاسكو ليس متحفاً أو فناً ، إنها تتداخل القوى التى جعلت الجنس البشرى "الحديث" ينبثق من الجنس البشرى "القديم" . وقد ذكرنا جورج باتاى أن الجنس البشرى ، مع تغير التايو (المحرمات) ، قد قدم اللبس ، والاحتفال ، والشعائر ، أو فى كلمة بسيطة قدم حضارتنا ، التى ، دون أن ننكر وجود الموت ، وضع تحديداً لها ، حضارة هى بحق "بعد - البهولوجية" . (٥٣) ولذلك فأننا أحلم أن التكنولوجيا مثل كهف لاسكو فى الماضى ، تعلن نقطة البداية ، تعقيل أو وضع الفكر للجنس البشرى الذى سيستمر فى أثناء دخول الإنسان الآلة .

وفى عشية العصر الألفى السعيد ، سوف نسمع مناشدة ريمود Rimbaud "إننى أقول يجب أن نكون مستصرين ، ونصبح مستصرين" . (٥٤) والاستبصار وهو حدة الإدراك للواقع وراء نطاق البصر ، ليس برنامجاً ولا خطة ولا نظام عشرين . ومع ذلك فإن الكمبيوتر ، وعمره لا يتعدى عقود قليلة ، ربما يكون الوسيط الرمزي ، الذى يخطط لنا ، عن طريق الصور التجميعية ، حدود مستقبلنا .

= المؤلف ان المصطنع يمكن أن يعتبر كنقطة صراع - تداخل - بين البيئة الداخلية ، المادة ، ونظام الصنع نفسه ، والبيئة الخارجية هو المحيط الذى يتحقق فيه (صفحة ٢١) Myron W. Krueger, Artificial Reality, Addison Wesley Publishing Co. جامعة كونيكتيكت ١٩٨٣ "أخترنا الحقيقة" كيف نعرف أننا نصنع المصنوع ! المشاركات فى البنية تحت إشراف بول فايز لاويك باريس ، ١٩٨٨ .

(٥٣) ارجع إلى George Bataille, La peinture prehistorique, Lascaux, ou la naissance de l'art .
 جنيف ، طبعة سكير ، ١٩٥٥ ، واندريه ليروى - جرهان ، الهيئة والحديث ، باريس ، ألين - ميغشيل ، ١٩٦٤ .
 (٥٤) Arthur Rimbaud, Ouvres, completes ، باريس ، جاليمار "الكوكبة" (جماعة من الشعراء أو الكتاب أو الفنانين المشهورين) ، ١٩٤٦ ، المراسلات صفحة ٢٥٤ .

التمثيل في

الكيمياء

روالد هوفمان وبيير لاسلو

Ronald Hoffmann and Pierre Laszlo

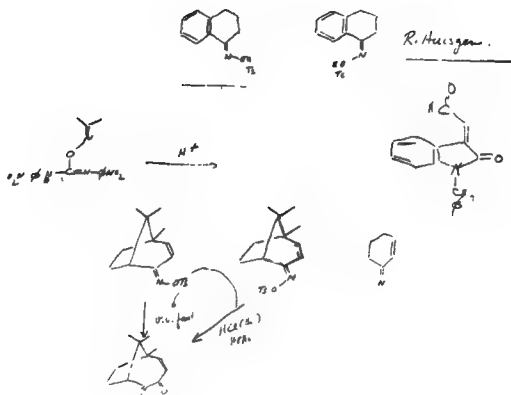
التركيبات الكيميائية تعتبر من العلامات التجارية المسجلة في مهنتنا وهي خاصة جداً بالكيمياء . مثل القارورات ، والكتوس وأنابيب التحليل . وعندما يكتب أحدنا الوصفات الطبية أو التركيبات على استمجال ، عندئذ يصبح من السهل على أى فرد سواء أكان امرأة أم رجلاً - التعرف علينا ككيميائيين . إلا أن هذه الأدوات المألوفة التي تصاحب عملنا من البداية للنهاية ، من الرسومات العائشة الأولى (صورة ١) ، حتى نهاية العمل الفني المصقول في الأعمال التي تنشر (صورة ٢) هي أشياء بسيطة للغاية . وهي تطرح أسئلة مشيرة وصعبة عن التمثيل . ومضمون هذه المقالة هو الحديث عن التصوير الجزئى .

ولهذه المناقشة غرض سوف نستخدم من أجله مصطلح "التركيبية الكيميائية" للتدليل على الإطار الكلى للتمثيل والذي يستخدمه الكيميائيون عادة (١) . وهكذا فسوف يشمل حديثنا ما يسمى بالصيغة Formula أو صيغة الجزئى Molecular Formulas ، مثال على ذلك : قائمة بالعناصر الموجودة في الجزئى ، بمعدلاتها الصحيحة (على سبيل المثال الماء = H_2O الميثان CH_4 ، والثاليوميد C_{13}) $H_{10} N_2 O_4$. ولكننا سوف نوضح ونركز على التمثيل الموجود بشكل واضح في شكل ١ و ٢ .

(١) مقدمة عامة عن المرات ارجع الى الكتاب الرائع P.W. Atkins, Molecules المكتبة العلمية الأمريكية . نيويورك

١٩٨٧ .

ترجمة : أمينة سعد عبدالعزيز



شكل ١ : رسم لودوارد R. B Woodward . ١٩٦٦ في خلال مناقشة و.و. هيزن Huisgen كيميائي ألماني معروف .

تجسد هذه الصيغ الأساسية الرابطة التي لا تنقسم بين الذرات atoms والجزيئات ، وتلمع إلى الترتيب الثلاثي الأبعاد لهذه الذرات .

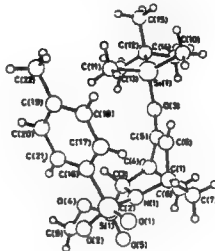
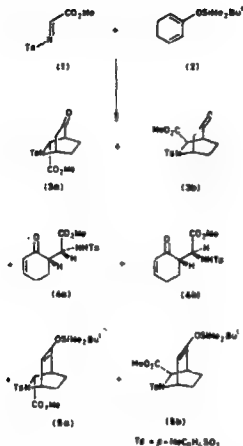


Figure 1. The structure of the enol silyl enol ether (5a).

References

- 1 T. N. Brutschkov, A. B. Tabor, A. B. Holman, P. Kays, P. H. Meyer, and P. R. Kaitley, *preparing comm. variation*.
- 2 W. G. Dauben and R. A. Bower, *J. Org. Chem.*, 1982, 47, 5042.
- 3 F. Brun, D. Thoreval, and T. H. Chan, *Can. J. Chem.*, 1986, 64, 739.
- 4 A. J. Kirby, *The Anomeric Effect and Related Stereoelectronic Effects in Organic Chemistry*, Springer-Verlag, Berlin, 1983, K. L. Brown, L. Dumas, J. D. Dumas, A. Eschenbrenner, R. Mohr, and C. Kraljic, *Nucl. Chem. Acta*, 1978, 64, 3105, L. I. Kruse, C. W. DeBruin, and C. H. Kruse, *J. Am. Chem. Soc.*, 1985, 107, 5435 and references therein.
- 5 S. M. Wrensch and R. R. Stach, *Tetrahedron*, 1982, 38, 3087.
- 6 S. J. Demuth, E. Larson, D. Adkin, and N. Kato, *J. Am. Chem. Soc.*, 1985, 107, 1346.

نتائج التغيرات المنتظمة للمحلول والحرارة وحامض ليس الناتج من تفاعل (١) مع (٢) قتل النموذج المختزل لميل ثلاثي التليسيليل (٢)، ولكن مع تغيرات هامة عديدة. الأولى: نسبة الاولندو الخارجى للتقريب الثنائي الدورة المستمد من رقم (٢). أكبر من ذلك الناتج من ميثيل ثلاثي التليسيليل، وثانياً: هناك تفضيل متساوي لرقم (١٤) عن (١٤). وبحت ظروف انخفاض الحرارة يتم استخراج منتجات الهيكسبون الدائري (١٤) و (ب)، ولا يمكن استخراج منتجات حلقية (التحاد اللرات على شكل حلقة مغلقة). ونحلمق (بالحل بالماء) ثنائي سيليل الاثنول إثير (١٥) تحت ظروف قاهرة نسبياً (أ ك أهد - ب يد ف ٥٠ م) ينتج منتجات ريترو - ميثشال (١٤). وهذه الملاحظات المتساقطة مع (١٣) و (١٥) استمدت من الحالة المتصورة (١٤ + ٢) التي فيها يقل التفاعل - وبين ن - توسيل وت - بيوتيل ثنائي التليسيليل، بينما (١٤) استمدت من حالة الصول المقترح، والتي فيها تتجنب كتل يديل السيليل الاصطدام العام مع مجموعة الإستر (ملح عضوي) للإيدين (١)، وهكذا فإن الآلية المقترحة (ح) على الصفحة السابقة تتمتع تفسيراً مزدوجاً (١٦) لأصل المنتجات ثنائية وواحدة الدورة. وكل ما سبق سيتم شرحه في هذه الدراسة.

وتحت توجيه بالشكر إلى س. أ. ر. ك. لعمادته معنا في هذا العمل. والشكر لميرك شارب ودوم هارلو للدراسات التي قدماها، وكبير كوليدج لدعمها المادى، ومعهد دراسات دقان بايتز (فى ١١ مايو ١٩٨٨).

الشكل رقم ٢: الصفحة (الثانية) من مقال بقلم ت. ن. بيركتشو، و. أ. ب. تاهور، و. أ. ب. هولز و ب.

ر. ر. ريشي بى بعنوان "Imino Diels-Alder Reaction of 2-t-Butyldimethylsilyloxycyclohexadiene: Isolation of an Azabicyclo [2.2.2] octene Silyl Enol Ether Adduct", *J. Chem. Soc., Chem. Commun.*, 1601 (1988).

أشكال الجزيئات وكيف تتصل

الشكل مهم فى الكيمياء . وتختلف اثنتان من الجزيئات اختلافاً دقيقاً عن بعضهما البعض كما تختلف اليد اليسرى عن اليد اليمنى ، فمن الممكن أن يكون بينهما اختلاف فى خاصيات قىائية ، وكيمائية وبيولوجية . وهكذا فالصورة المطابقة تماماً للكافرون Carvone هى المكونات الأساسية لثيت النعناع ، ولها نفس رائحة الكراوية . وملاحظة وترتيب الذرات فى الفضاء ليس فقط فطور مختبر ، ولكن من الممكن أن تكون مسألة حياة أو موت . وقد تسبب الثاليدوميد Thalidomide وهو عقار مسكن كان يستخدم فى أوائل الستينات ، فى آلاف حالات التشوه القاتلة . والتسويق الصيدلى لهذا العقار عبارة عن مزيج من الجزيئات بتركيبات مختلفة . فواحد من أشكال الجزيئات كان تيراتوجينيك Teratogenic وهو يسبب التشوه ، والشكل الآخر لم ينتج عنه شىء . وكان من الممكن تجنب كثير من الآلم والخصائر البشرية إذا تعرفوا على هذا فى الوقت المناسب.(٢)

والجزيئات تتكون من الذرات . ولكن التركيب الجزيئى لا يحمل هوية ولا يطابق الذرات ، ولا هو يمكن تحويله إلى مجرد روابط داخلية لهذه الكتل الأولية للبناء الذرى الموجود فى الجزيئات ، وتعنى البنية فى المرحلة الفعالة للكيمياء الحديثة الترتيب الثلاثى الأبعاد للذرات فى الفضاء.(٣) إنها رسم بيانى ، أو فى أقل القليل مجموعة من النقاط ثلاثية الأبعاد تتصل بخطوط تسمى وصلات .

ونقل الكيميائيين لهذه المعلومات البنيوية بين بعضهم بسهولة ، كان عملاً هاماً عن طريق ما كان فى متناول يدهم من أدوات وهى لا تتعدى وسيلة ذات بعدين ورق وشاشة ، ولكن المعلومات معقدة - الكثير من الذرات ، عدة وصلات ، وبنية هندسية وفيرة . والمعلومات فى مرحلة من المراحل الهامة تتضمن رسومات بيانية - فيجب أن تكون على نحو يمكن التعبير عنه بالرسم . والآن نصل إلى لب المشكلة للموضوع :مجموعة المتخصصين التى تعد هذه المعلومات المرتبة ثلاثية الأبعاد أساسية لهم ، ليسوا موهوبين (بدرجة أو أخرى) فى نقل هذه المعلومات . فالكيميائيون لا يتم انتقاؤهم ، وهم لا ينتقون أنفسهم لهذه المهنة على أساس موهبتهم الفنية . ولا هم مدربون على أساس تكتيك فنى ، شأنهم فى ذلك شأن كفاة مؤلف يريد رسم وجه واضح المعالم ، فتخرج الصورة على نحو مخالف تماماً .

إذن كيف نقدم نحن أو هم على عمل كهذا ؟ بسهولة ، وتقريباً دون تفكير ، ولكن كما سنرى على نحو أكثر غموضاً مما نعتقد نحن الكيميائيين . هذه العملية تسمى تمثيلاً Representation ، وهى

(٢) القصة أكثر تعقيداً . فبحث ظروف فيسيولوجية معينة يتحول الشكل غير الضار إلى خليط من الصور ذات الوجهين أدهما ضار والآخر مفيد.. انظر كتاب Chemistry in Britain ، ٢٥ ، ٢٥٩ (١٩٨٩) .

(٣) لازل التصريف الدقيق للجزيئات موضع مناقشة . انظر R.D.Brown, Chemistry in Britain ، ٧٤ ، ٧٧ (١٩٨٨) R.G. Woolley, J. Amer. Chem. Soc. ، ١٠٠ ، ١٠٧٣ (١٩٧٨)والفقرة التى استشهدنا بها فى أعلى

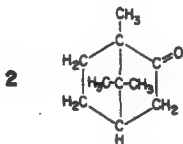
قدمها ميسلو و تورو .

عبارة عن نقل رمزي للواقع ؛ وتشمل رسوم بيانية ولغة ولها تاريخية . إنها فنية وعلمية . وعملية التمثيل في الكيمياء هي شفرة مشتركة خاصة بهذه الثقافة البديلة .

دعونا نبدأ فحوص هذه العملية بنظرة إلى التنسيجة . وقد رأينا هذا في الشكل رقم (٢) ، وهو صفحة طبق الأصل من مقالة كيميائية حديثة . والكمية الوفيرة من الرسوم تذهل المرء بوضوحها . هناك القليل من الصور هنا ، وأحياناً الكثير منهم . ولكن المراقب الذكي الذي لا يشتغل بالكيمياء من المحتمل أن يكون في وضع حرج . إذ يجد نفسه في موقف مشابه لموقف رولاند بارزيس Roland Barthes عند زيارته الأولى لليابان ، والتي وصفها وصفاً جميلاً في كتابه "إمبراطورية الرموز The Empire of Signs" . (٤) ماذا تعني هذه الرموز ؟ نحن نعرف أن الجزيئات تتكون من الذرات ، ولكن ماذا نصنع بمضلع مثل الموجود في التركيبة رقم (١) ، وهي هنا تمثل تركيبة شمعية طبية بيضاء . ونكهة نفاذة هي الكافور ؟ وهناك رمز ذرى واحد مألوف يظهر أمامنا وهو O للكسجين .



إنه في الواقع اختزال أو اختصار . تماماً مثلما يمل الرجل العسكري من ترديد عبارة القائد العام لعمليات جنوب المحيط الهادى ، ويكتب مختصراً الحروف CICSPO ، وهكذا فإن الكيميائى يمل أيضاً من كتابة صيغ الكربون والهيدروجين ، وهي عناصر كلية الوجود ويكتفى برسم الهيكل الكربونى . وكل ذرة لم تصف بشكل خاص في التمثيل البانتي (١) للكافور هي كربون Carbon . وحيث أن تكافؤ الكربون (عدد الوصلات التي يكونها) هي على نحو نموذجي أربعة ، فسوف يعرف الكيميائيون المعتادون على هذه الشفرة كم عدد الهيدروجين الواجب وضعه عند كل كربون ، والمضلع المرسوم أعلى هو في الواقع رسم مختصر للتركيبة رقم (٢) .



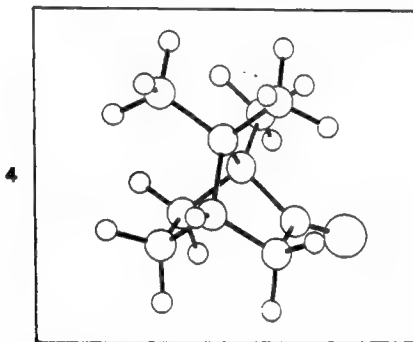
لكن هل صورة رقم (٢) هي البنية الحقيقية لجزيء الكافور ؟ نعم ولا . عند مستوى معين يمكن أن نقول نعم . وعند مستوى آخر يريد الكيميائى أن يرى الصورة ذات البعد الثلاثى ، فيرسم (٣)



ولكن يبقى أنه عند مستوى آخر يريد أو تريد أن يرى المسافات بين الذرات ، وهو ما يعنى رسم الجزيئ بنسبه الصحيحة وتتوفر هذه التفاصيل الدقيقة ، بقليل من المال ، وقليل من العمل ، عن طريق تكتيك يسمى ببلوريات أشعة X . وهكذا فعندنا رسم رقم (٤) ، ومن المحتمل أن يكون مرسوماً بالكمبيوتر .

وهذا منظر لنموذج يطلق عليه اسم «العصا و الكرة» ، وربما يكون من أكثر الصور المألوفة التى قتل الجزيئ فى هذا القرن . وأحجام الكرات التى قتل ذرات الكربون ، والهيدروجين ، والأكسجين هى أحجام اعتباطية نوعاً ما . وهناك تمثيل أكثر واقعية للحجم الذى تملؤه الذرات بالفعل يوضحه لنا نموذج رقم (٥) «ملء الفضاء» . لكن يجب أن نسجل أنه فى نموذج رقم (٥) فإن وضع الذرات ، ومن الأفضل أن نقول الذرات مع نواتها ، تكون مظلمة . ولا يمكن نقل رقم (٤) أو (٥) . ولا يمكن ان يرسمها الكيميائى خلال العشرين ثانية التى تستغرقها عادة الشريحة المنزقة على الشاشة فى عرض الصور السريع المتلاحق لمعاصر زائر يعرض الجديد والمثير .

إنه لمن الصعب أن نوقف الدرج المتصاعد (أو الهابط) لتمقيدات التمثيل هنا . وتتقدم الكيميائية المتخصصة فى الطبيعة لتذكر زملائها بأن الذرات لا تثبت فى الفضاء ،



(٤) R.Barthes, L'Empire des Signes ، جنيف ، سكيرا ، ١٩٨٠ ، The Empire of Signs ، ترجمة د. هاراد ،

نيويورك ، هيل و واتس ، ١٩٨٢ .

(٥) C.J. Suckling, K.E. Suckling and C.W. انظر . Suckling Chemistry Through Models

C. Trindle, Croat - مطبعة جامعة كامبريدج ، كامبريدج ، ١٩٧٨

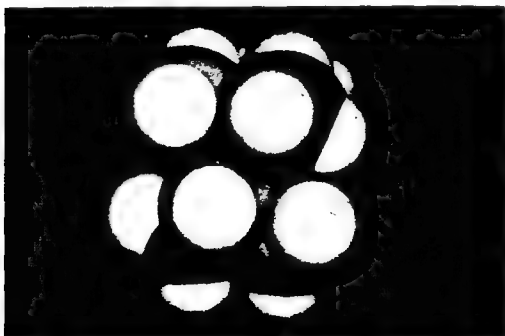
Chim. ٥٧ ، ١٢٣١ (١٩٨٤) . J. Tomasi, J. Mol. : Struct. (Theochem.) ، ١٧٩ ، ٢٧٣ (١٩٨٨) ، ولمضى

آخر من معانى التمدج ارجع إلى N. Goodman Languages of Art ، الطبعة الثانية ، إنديانا بوليس ، هالكت ١٩٧٦

صفحة ١٧٦ .

لكن تتحرك فى تقارب متجانس حول هذه المواقع . إن الجزئين يتذبذب ، فليس لديه بنية ساكنة . ثم يأتى كيميائى آخر ويقول : «لقد قمتم توأ برسم مواضع النواة . لكن الكيمياء موجودة فى الإلكترونات ، فيجب أن نتحينا فرصة العثور عليهم فى مكان معين فى الفضاء . حيث التوزيع الإلكتروني» . وقد حاول أحد الأشخاص تصوير ذلك فى نموذج (٦) و (٧) .

ويمكن أن نمضى فى هذا الطريق . والمؤلفات الكيميائية تفعل هذا . لكن دعونا نقف وننسا : أى من الأمثلة من (١) مروراً حتى (٧) هو الصحيح ؟ أى منهم هو الجزئى ؟ فى الواقع كل الأمثلة صحيحة ، أو كلها ليس صحيحة . أو بشكل جدى - كلهم نماذج ، تمثيلات مناسبة لأغراض معينة وليس لغيرها (٥) . أحياناً يفى مجرد اسم "الكافور" بالفرض . أحياناً تكون التركيبية $C_{10}H_1O$ كافية . فغالباً تكون التركيبية هى المطلوبة ، ولا بأس من شئ مثل صورة (١) أو (٣) . وفى أوقات أخرى يمكن أن يطلب أحد الأشخاص صورة (٤) أو (٥) أو حتى صورة (٦) أو (٧) (٦) .



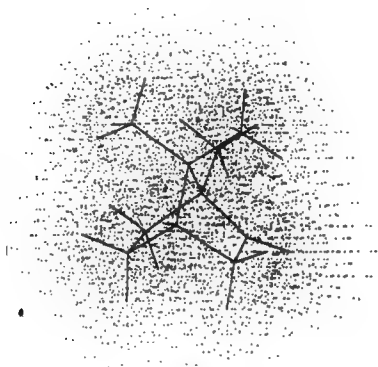
5

ودعونا نشأت على المرحلة النموذجية للتمثيل (الموجودة فى الشكل ١ و ٢) . وهى الصورة التى تظهر المضلع (١) أو تصوير مثالى له فى أبعاده الثلاثية (٣) . ولكن ما هى هذه الأشكال الهندسية الغريبة ، تلك الرسومات التى قلاً صفحات المجلة العلمية ؟ ونحن الآن نوجه هذا السؤال من خلال وجهة نظر فنان أو مصمم . وهذه الرسوم ليست بمرزات متساوية المقاييس ، ولا هى بالتأكيد صور . إلا أنها محاولات واضحة للتمثيل لشيء . ثلاثى الأبعاد فى بعدين فقط ، بفرض نقل جوهر هذه الصور أو الأمثلة إلى قارئ يعيد عن مجال الكيمياء .

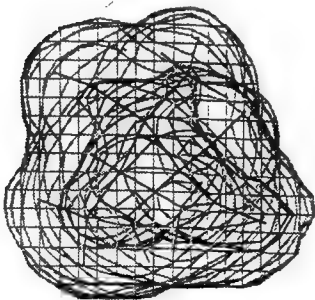
(٦) هناك طرق عديدة للنظر لبنية الجزيئات ، وهى معروفة بالطبع لمجتمع الكيميائيين . ونحن لا نأتى بجديد هنا . ارجع إلى G : Ourisson, L'Actualite Chimique يناير - فبراير ١٩٨٦ ، صفحة ٤١ .

والمناهج التي توضع لفهم هذه الأبعاد الثلاثية في تلك الرسومات لها حد أدنى . فبعض الأمثلة تقليدية مألوفة : هنا وهناك (المثال على ذلك رقم ٣) هناك خط قاطع ، لتحديد أن جزءاً من التركيبة يواجه الآخر وهو ما يعنى صورة رقم (٨) بدلاً من (٩) .

6



7



وتتأثر في الرسومات في الشكل ١ و ٢ عدة أوتاد وخطوط قاطعة . وتلك قطع لشجرة مرثية ،

8



9



بسيطة فى الفهم : خط متواصل على سطح الورقة ، وتد فى المقدمة ، وخطوط متقطعة فى المؤخرة . وهكذا تظهر فى الصورة رقم (١٠) عدة مناظر ، كلها تقريباً معروفة للكيميائيين على أنها جزئى الميثان رباعى الأسطح CH_4 . والرباعى الأسطح هو أهم شكل هندسى فى الكيمياء .



10

ووصف هذه المجموعة من الرموز يمكن أن يكون كاف لى تنهض وتبرز هذه التركيبات لبعض الناس، ولكن الشبكة الأساسية التى تتحكم فى التمثيل تطبع فى الذهن مدى الحياة ، عندما نحمل (فى يد بشرية ، وليس فى كمبيوتر) نموذجاً لكرة وعصا للجزئ . ونحن ننظر إلى صورته .

ونظرة إلى الجزئيات الأكثر تعقيداً فى شكل (٢) ، تظهر عدم استخدام الخطوط المتقطعة باستقامة . وأغلب المركبات لها أكثر من مستوى واحد ، فما يضره وراء سطح ما يمكن أن يكون أمام سطح آخر . وهكذا فالمركبات التقليدية تطبق بغير انتظام ، فالمؤلف أو المحاضر يختار التركيز على السطح أو المستوى الذى يعتقد هو أو هى أنه هام . والنتيجة منظور تكعيبى ، وهو نوع من تجميع الصور تسمى Hockney . وبالتأكيد يمكن رؤية الجزئ ، ولكن قد لا يمكن رؤيته كما يعتقد العالم (فى لحظة يقين قاطع) أنه يراه . والجزئ يتم تمثيله كما يختار العالم أن يراه ، فهو تركيب بصورة لطيفة تعكس اللامنطقية فى التفكير الإنسانى .

دعونا نعود مرة أخرى للسؤال عما تمثله هذه التركيبات الكيميائية ، كيف يتم رسمها وقراءتها . يروى فيلوستراوس ، بشكل أسطورى ، قصة أبولونيوس Apollonius وهو من تيانا ، وهو فيثاغورى كان يعيش قرب أبيام المسيح . وفى ديالوج له مع أحد المريدين ، يكتشف أبولونيوس ما هو الرسم . إننا نقوم بالرسم لى نحاكى شيئاً فى الطبيعة ، لنقلد الطبيعة . ولكن ماذا عن أشكال السحاب فى السماء ، والتى قد تنقلها على أنها جبال أو ثيران ؟ هل تلك الأشياء أيضاً محاكاة ؟ ويتفق أبولونيوس ومريده على أن هذه الأشياء ما هى إلا مصادفة لأشكال سماء . وأننا نحن الذين نفسر هذه الأشكال ، ونعطيهام معنى . ويكمل "ولكن ألا يعنى هذا أن فن المحاكاة له غرض ثنائى ؟ قواعد من عناصره هو استخدام الأيدي والعقل فى إنتاج تقليدات للواقع ، والآخر هو إنتاج شكل يشابه ما هو موجود فى العقل فقط ... ويجب أن أقول إن هؤلاء الذين ينظرون إلى أعمال الرسم والتلوين يجب أن يكون لديهم ملكة المحاكاة ،

وأنه لا يمكن أن يفهم أحد الجواد المرسوم أو الثور إلا إذا عرف كيف تبدو هذه المخلوقات فى الواقع" (٧) .
 والمعرفة ليست مفهوماً غير مشكل . كيف يتجلى هذا النموذج الثلاثى الأبعاد بتمام زهوه فى عقل
 الكيميائى ؟ وكما قلنا ، فالصورة المباشرة التى تنتجها التقنيات المعاصرة من قبيل فحص الأنايب
 بالميكروسكوب ، و الميكروسكوب الإلكتروني قليلة (ولا يتم فحصها بطريقة مباشرة) . والمعلومات
 الثانوية ، من خلال أشعة X الهلوية ، والتحليل الطيفى للموجة الصغرى ، أو حيود الإلكترون ، يقوم
 بتجزئتها عدد قليل من المتخصصين . فهى فى نظر الغالبية تمثل الواقع بعينه ، هى التناول المادى للنماذج
 المطروحة أمامنا- وهى فى المقام الأول تشابه نفس تفسير أبولونيوس السابق . أو قد نستوعب النظر إلى
 عدة صور للجزيئات التى رسمها الآخرون مجموعة التقاليد التى يشترك فيها الكيميائيون . إنها تشبه
 إلى حد كبير الفن ، وسوف نعود لهذا فيما بعد .

التحليل الكيميائى كلفة

أغلب ، إذا لم يكن كل ، العلماء يستغلون الصورة المثالية لحل المشكلات ، لكى يحلوا وينظموا
 معلوماتهم ، للعثور على التشابه ، ومن ثم يبدأوا عملية التفكير. (٨) . لكن الكيميائيين يستمعون
 بقدرات غير عادية بين العلماء ، (ولكنهم يشتركون فى ذلك مع مهندسى الإلكترونيات، والمعماريين ،
 الخ) ، حيث أن لديهم لغة أبوقية ألا وهى الصيغ .
 والصبغة الكيميائية تشبه الكلمة .إنها تستخدم لتحديد وتفرّد النوع الكيميائى الذى تمثله .
 وتجسد الصيغ الكيميائية القول المأثور القديم (عندما تكون مهتماً بالتعليم فليس أمامك إلا ريتشى
 كومينوس Comenius فى عصر النهضة) : فالصيغة ليست إلا شىء واحد ، كلمة واحدة؟ (٩)
 وبالتأكيد فإن التصنيف الكيميائى يحرص كل الحرص على تجنب المواقف الغامضة . فأمامنا تركيبتين
 لهما نفس المكونات فلنقل HCN و HNC (مثل الهيدروجين، C للكربون ، و N للنيتروجين) .
 والتركيبتين تسميان بالإسومرات (ابتكر هذا المصطلح سويد بيرز يلبوس Swede Berzelius فى
 ١٨٣٠) وتختلفان فى ترتيب الذوات : فى الأول ، يقع الكربون بين الهيدروجين والنيتروجين ، وفى
 الأخير ، النيتروجين هو الذرة التى تقع فى الوسط . والإسومرات isomers قد تكون مختلفة اختلافاً

(٧) F. Philostratus, Life of Apollonius of Tyana ، الكيسا- رقم ٢ . الفصل الثانى والعشرين ، ترجمة ف
 ك. كونيبيير ، نيويورك ، شركة ماكملان ، ١٩٢٩ . أ . ١٧٥ - ١٧٩ . نحن ندين بالفضل عن هذه القصة إلى E. H.
 Gombrich, Art and Illusion الطبعة الثانية ، سلسلة بولينجين ، برنتون ، مطبعة جامعة برنستون ، ١٩٦١ ،
 صفحة ١٨١ - ١٨٢ .

(٨) انظر R. Hoffman بعض آثار المجاز على الفلسفة وعلم نفس العلوم" ، فى موضوع The ubiquity of Meta-
 R.Driven and W. Paprotte phor (محرران) . امستردام ، جون بنجامين ١٩٨٥ .
 (٩) J.A Comenius, Orbis Sensualium Pictus ، ميتشيل إندتر ، ١٦٥٨ .

ولغة الكيمياء ، إلى حد بعيد ، هي لغة تسمية ، فهي المصطلحات والرموز . ومع ذلك فالمشكلات تظل متعلقة في فهم هوية الكيمياء . إن الكيمياء علم ناضج . وقد ظلت إلى حد بعيد على عاداتها الطفولية في التوقف عند حدود كونها وصفاً ظاهراتي لمجموعة ضخمة من الصفات ، عند المستوى الميكروسكوبي (أى الإدراك الحسى) ، مصحوبة بميل إلى التصنيف فى فئات (مثل "بوتاس" - إذ أن المركب وجد أولاً فى قدر به رماد) .

لقد أصبحت الكيمياء علماً ميكروسكوبياً . فالتفسيرات الآن تتم بشكل روتينى ، من الميكروسكوب إلى الملاحظة : من طريقة توزيع الإلكترونات فى جزيء الصبغة إلى لونها ؛ من الشكل التفصيلي للجزيئ والإلكتروستات التى يمكن أن توجد حوله إلى استعماله فى العقاقير ، من وصلات الطاقة إلى قوة الشد لهبوليمر Polymer جديد ، مثل الكيفلار Kevlar ، وهو أقوى من الصلب وخفيف جداً .

وهذه الصفات المشتعلة على بذور التطور فى المستقبل للعلوم الكيميائية ، قد تم ملاحظتها بالفعل فى عصر التنوير . وند "الكيمياء" فى موسوعة ديدرو Diderot واليمبر d'Alembert تشير إلى أن الكيميائيين (وليس رجال الفيزياء) اتباع نيوتن لهذا الوقت ، الذين فسروا كل شئ عن طريق القوى المحورية التى تتفاعل مع الأشياء المادية (يميلون إلى وضع كينونات وخواص غير مرئية وغير ملموسة لتفسير أو شرح الملاحظات .

وهم مرغمون على هذا بسبب قلة أدواتهم . ولازلنا نر بضغوط ماثلة ، رغم أن صور بعض الجزيئات وبعض الذرات الثقيلة أصبحت متاحة منذ وقت قريب فقط . ومن المؤكد أننا نعرف الكتل البنائية التى هى الجزيئات أكثر بكثير منهم . غير أنها تظل أبعد ما تكون عن متناول القياس الجزيئى لعالم الميكروسكوب الحسى . ونظل مضطرين الى تقثيل الجزيئات . ونميل إلى تقثيل الذرات لأنفسنا كأنها أشياء طبيعية فى خبرتنا اليومية : لها حجم ، ولها صلاية معينة ، أو خفية معينة ، لها مقياس للجذب للذرات الأخرى أو للإلكترونات ، وهكذا . وهذه الأفكار ساذجة إلى حد ما ، وغير ممكن تجاهلها ، وصحبة - مثل الاعتقاد فى الملائكة فى القرون الماضية .

وصحيح أن الصيغ الكيميائية تنفصل عن تجارب الحياة الشخصية لحد معين ، أكثر من تلك الكلمات مثل "كلب" أو "سيارة" ، إلا أنه برغم هذا الانفصال ، فإن التركيبات الكيميائية تحتفظ بارتباط قوى بالخبرات الحسية ، وبالمقارنة بهذه الكلمات الدنيوية ، فإنها تحمل مكونات تصويرية أساسية .

ودعونا نتوسع فى شرح هذا التناقض المشير . وكما أشار فريدريك دي سوشور ، فى واحد من تبصراته الأساسية ، إن علاقة الكلمة بالشئ ، هى علاقة المدل على الدال ، ومفتاح هذه الفكرة هو تحكيمية المدل(١٠) . وعندما أقول "كلب" (هاند أو "كاشورو") فإن كل من هذه المصطلحات قد اختيرت تقريباً

منمن

(١٠) J. Culler, Ferdinand de Saussure . نسخة منقحة ، إيثاكا ، نيويورك ، مطبعة جامعة كورنيل ، ١٩٨٦ .

بشكل عشوائي في تاريخ اللغة . كان من الممكن أن تكون "سنارك" Snark أو ليفل Livel أو "روب" "Rop" في اللغة الانجليزية ، لا أحد يعلم ! وقد استقرت كلمة "كلب" "Dog" في مكانها المناسب في اللغة الدارجة عن طريق العلاقات المتداخلة العديدة التي تحملها مع كلمات أخرى في القاموس (مثل "مقود" "Leash" ، وطعام كلاب ، وأتشى الكلب "Bitch" "والعين التي ترى" في المثال الذي نختاره). ونحن نكسى كلمة بالمعنى إذا اننا لا نملك حشوها بخبرتنا الخاصة التي اكتسبناها بالتجربة ، تماماً كما نفعل في الذرات . ولكن في الواقع الكلمة ما هي إلا محض اختلاق . وكان من الممكن أن يكون اختياراً مختلفاً تماماً . (١١) .

وبهذا المثال للتذكير ، نعود إلى التناقض مرة أخرى : فالصبي تتخلى عن الحقيقة لحد ما ، وتهدف إلى قشيل الحقيقة بشكل آخر . وبالتأكيد تختلف التركيبات الكيميائية عن الكلمات في اللغة العادية ، حيث تشمل القيم الرمزية والتمثيلية (أيقونية). ويمكن أن نستشهد بحالة جزء الغاز الطبيعي ، الميثان، المرسوم في الصورة السابقة رقم (١٠) . فالأنواع المختلفة للخطوط في الصورة (١٠) تشير إلى كلا الصلتين التي للكربون مع الهيدروجين عن طريق الوصلات الكيميائية (الجلمة الرمزية) ، وإذا ما كانت هذه الوصلات عند اتخاذها لشكل الورد تخرج من مسطح الورقة ، أو بالعكس ، إذا كانت الوصلة تتراجع عن المنظار إلى الجانب الخلفي ، وإذا ما كانت تظهر كخطوط متقطعة (التمشيلي أو الجلمة الهندسية) . والصيغة الكيميائية تحاول أن تعبر عن الكثير ، ولكن بأقصى حد للاقتصاد ، أي بالرسومات البانية . إنها تهدف إلى نقل وتصور الصلة بدقة بين الذرات وهي أقرب العلاقات المتجاورة إذ تتفرع من الوصلات الكيميائية - ومن الهندسة.

وهكذا يمكن أن نذكر المشكلة الثانية للصبي الكيميائية : انها بين الرموز والنماذج . وهذا الوضع المولد هو وضع ليس بالسهل . فهذين القطبين تشد كل منهما الصبي تجاه متطلبات عكسية وأحياناً متضاربة .

ويجب أن تكون الصبي الكيميائية المستخدمة كنماذج يجب أن يعتمد عليها وأن تكون قشيلاً دقيقاً لما يمكن أن ندرجه تحت "الحقيقة الجزئية" (سوف نعود إلى هذا الجزء الهام عند الحديث عن سيكولوجية الكيميائيين) . وكرمز ، يجب أن تكون اعتبارية لحد كبير . وينعكس هذا لكي يعطى مثلاً شاملاً ومألوفاً جداً ، مثلاً في استخدام الحرف O لكي يمثل ذرة الأكسجين : ووراء هذا العرف العالمي ، هناك افتراض للنقل من مكان لآخر (قذرة ذرة الأكسجين هنا تشبه إلى حد كبير ذرة الأكسجين هناك) ، وهو ليس بالأمر السهل لكي نضعه على أساس نظري حازم . وذرة الأكسجين الحالية من الجزى لا يمكن

(١١) ك . ميلسر أعاد إلى أذهاننا محتوى القصة التي رواها فينمان عن كيف علمه والده الفرق بين معرفة اسم شيء ما ومعرفة شيء ما : ارجع إلى R. P. Feynman, What do You Care What Other People Think? نيويورك . و . ر. نورتون ، ١٩٨٨ ، صفحة ١٣ و ١٤ .

تميزها عن أى ذرة أكسجين أخرى .ولكن بداخل الجزيء ترتبط ذرة الأكسجين لذرة واحدة من الكربون (وهو ما يسميه الكيميائي كيتون أو ألدهيد Aldehyde) ، وله خاصيات مختلفة عن مركب واحد أو اثنين لكربون (الإثير) .

هل عالم الكيمياء والتركيبات الكيميائية ليس بها غموض وتتميز برسم واحد لجزيء واحد ؟
الكيمياء هكذا إلى حد ما ، لأنها "علامة مدموغة فى المادة" ، كما أطلق عليها ج. م لين J. M. Lehn (١٢) والتعليقات لصنع الاسيرين تنجح هنا كما تنجح فى مونتيفيديو Montevideo وكاراجندا .
والموضوع الذى ينقل تركيبة دواء جديد ربما يحتاج ترجمة ، ولكن بمعنى آخر لا يحتاج ، حيث أنه يتم فهم التركيبة فى كل العالم ، ومن الممكن إعادة صياغتها فى عدد لا نهائى من العبارات . والأدوات الرمزية لهذه اللغة هى التركيبات الكيميائية والصيغ الكيميائية .

ومن ناحية أخرى فإن اللغة البيانية للكيمياء بها غموض ما . وقد رأينا دليلاً واضحاً لهذا فى تعدد الأجوبة التى أعطيت عن الكافور فى السؤال البسيط : «ارسم لى تركيبة الجزيء» . ويمكن المجادلة بأنه إذا رسمنا جزيء "الكافور" ، ولا يهم كيف رسمناه ، يجب أن يدخل عقل الكيميائي .ولكن كما سنرى لاحقاً ، فإن التفكير فى الجزيء وبالتالي تناوله فى العالم المادى ، يتأثر بالطريقة التى نحمله بها فى عقولنا .

وتعد الصيغة الكيميائية مجاز ، نموذج (بمفهوم تكنيك الرسم البياني) ، وبناء نظرى . وجزء من الصيغة الكيميائية خيال خالص وجزء استنتاجى . إنها محاولة لتصوير ما هو حقيقى عن طريق الرموز، تماماً مثلما تمكنا اللغة من التحدث عن العالم وعن أنفسنا عن طريق دمج الكلمات العشوائية . ولا يمكن دفع التشبيه بقوة أكثر من هذا . وبمفهوم فلسفى عميق ، عندما نطلق على شىء "حامض" ، ونطلق على شىء آخر "أحمر" ، فإننا عملية عقلية متطابقة . والإشارة إلى "إيثانول" أو "البرسرين" قريب الشبه بالتحدث عن "مركز روكفيلر" أو عن "برج إيفل" . وكلمة "حمض" و "أحمر" لم يتم تعريف مفهومهما جيداً ، من خلال علاقتهما بخبرتنا اليومية . وبالعكس فإن "إيثانول" و "برج إيفل" قد تم تعريفهما بدون أى غموض ، ولكنهما ليسا بالضرورة أشياء مألوفة عادية ، بل بمعنى أشمل هما أشياء ثقافية .

وإذا كانت كلمة "إيثانول" تندرج تحت فئة عقلية مشابهة لكلمة "برج إيفل" ، فإن الصيغة الكيميائية "للإيثانول" ليست مختلفة عن تعريف القاموس لكلمة "برج إيفل" : فالصيغة الكيميائية هى جملة موجزة، لغة نصف رمزية ، ونصف - أيقونية لبعض الصفات للشىء ، حتى يتم تعريف الشىء بشكل مناسب وغير غامض ، وهو ما أعنى به هنا تفرقه عن الأشياء الماثلة (كما نيز برج إيفل عن مادلين Madeleine أو مركز بومبيدو Pompidou ؛ وإيثانول عن الإيثان أو عن حمض الخليك acetic acid) .
واللغة والتمثيل الكيميائي ، بجانب استخدامهما المشترك للأسماء ، بينهما تشابهات أخرى . فهما يشتركان فى استخدام العناصر الثابتة . وكلمات عديدة وأغلب التركيبات الكيميائية ما هى إلا

مركبات توضع سرياً ، باتحادها بشدقات بنوية . فهناك تشابه شديد بين كلمة مثل "رجولة" وصيغة كيميائية مثل η هـ - ك هـ - ك أ - أ هـ . ففى الحالة الأخيرة ، كما فى حالات سابقة لها ، تقرأ الشدقات البنوية (بلغة كيميائية) من اليمين إلى اليسار كما يلى : الفينيل ، والمثيلين ، والكاربونيل ، والهيدروكسى كمظاهر ثابتة ، ففى المقام الأول فإن معانيهم الأساسية ثابتة مهما كانت طبيعة وحدات القياس الأخرى التى ترتبط بها .

إن الكيمياء هى علم المتغيرات والتحولات . إن كل علم يبدأ بتحديد قابلية بنوده للثبات . فالمهندس الميكانيكى يؤمن بمدى سلامة العوارض الصلب التى يستخدمها . وعالم بيولوجيا الخلية متأكد من سلامة الكلوروبلاست أو الميتوكوندريات : فهو أو هى مقتنع بأن هذه الأعضاء لا تتغير ، وتلعب دوراً محدداً فى خلية أو أخرى .

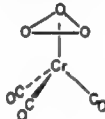
أما عن الكيمياء ، فإن الهدف المصيرى هو معنى التغير ، والذى نقممه ليعمل بين حالات سبق تحديدها من قبل . فالاختلاف والتكافؤ وقابلية التحول مصطلحات أساسية عند الكيميائى وعند أى مستوى للفهم (أو التعقيد) ، فإن أبسط الوحدات توضع فى نسق لا يتغير : بداية من الذرات ووصولاً إلى بنيات شديدة مثل التى ذكرت بحالیه (ك η يد ، ك يد η ، ك أ ، أيد) ، صمغوداً إلى الذرات البسيطة، ووصولاً إلى السلاسل والبوليمرات ، والبروتينات ، وحمض النيوكليك وهلم جرا .



11



12



13

إن مفهوم القابلية للتحول يعود إلى ثورة لا فوازيه : "ما فقد فهو لم يخلق أساساً" وقد اكتشف لافوازيه قانون حفظ المادة باستعماله للتوازن : لكن استخدامه المنحنى اللغوى الذى ورثه عن كانديلاك ، جعله قادراً على استخدام تعبير لغوى ليوضحها . لقد استحدث لافوازيه لغة كيميائية باستخدام تشابه تقشلى واضح للغة الطبيعية . ولا عجب أن الصيغ الكيميائية تعتبر حتى اليوم مكونات لغوية هامة .

إنه من الممكن وضع علاقات شكلية بين الكيمياء واللغة ، وقد قام هـ . و . ويتلوك الإبن بخطوة أساسية فى هذا الاتجاه (١٣) . وفى كلمات ننقلها عن تشومسكى ، فإن اللغة تعرف بمجموعة من الرموز (مجموع مفردات اللغة) ، والتى قد تتولد منها خيوط (جمل) عن طريق مجموعة من المنتجات أو

H. W. Whitlock, Jr. in "Computer - Assisted Organic Synthesis, ed. W. T. Wipke (١٣)

and W. J. Howe and الجمعية الكيميائية الأمريكية (ندوة رقم ٦١) . واشتظون ١٩٧٧ صفحة ٦٠ . ونحن ندين بالشكر إلى

ك . ميسلر إذ ذكرنا بهذا العمل .

التحويلات (قواعد إجراء التغييرات) (١٤). وتعريف الرموز بالتفاعلات الكيميائية ، واضح للغاية . وقد أشار ويتلوك إلى أن أى مشكلة ما فى التركيب العضوى ، يمكن التصدى لها عن طريق تحليل سياق اللغة الشكلية ،

والعلاقة الإنتاجية المشتركة للغة ، سواء أكانت شكلية أو طبيعية ، مع الكيمياء ، تنطبق أيضاً على ما لم نصل إلى قوله أو كتابته أو تركيبه . إن هناك قواعد ثابتة مثل محاولتنا نطق كلمة لم نسمعها من قبل : "رور" ، "روت" ، "بوت" . وبالمثل أيضاً يمكننا كتابة صيغ غير عملية لكنها مقبولة فى ظاهرها (إلى مدى بعيد) لأنواع كيميائية لم يسبق لنا معرفتها (على سبيل المثال ١١ - ١٣) . وهذه الصيغ غالباً ما تستخدم كمقدمات للمحاولة والإعداد .

إن هذه التكوينات ، والتي تنتظر بفارغ الصبر إتمام صنعها ، قتل للكيميائيين نفس النظرة المتناقضة بين الجاذبية والتفرد ، مثلها مثل رواية تعتبر بالنسبة للبعض ضرباً من المحال : لا تشبه النظرة الأولى تجاه جهاز اللازر الطابع عندما يبدأ العمل ، أو قطار يسبح فوق قضيب مغناطيسى ، أو قاذفة قنابل مستترة ، أو محطة فضاء كبيرة .

وهكذا ، فإن كلا اللغتين الطبيعية والكيميائية ، قتل تطوراً لمعنى ما مما يطلق عليه لغو ، إلى عبارة بالغة التعبير . وحتى هذه لا تكمل البناء (المستأنس) للكلمات ، بل تخترع بدلاً من ذلك كلمات (فجعة) ، حتى قصيدة "جايرووكي" التي كتبها لويس كارول كان لها معنى مفهوماً بسبب بناء جملها المعصوم من الخطأ ، والذي يدع مجالاً خياله القارئ أن يرح بين حركة الكلمات ، فيكسو بعض الكلمات بمعان عن طريق بعض الروابط المختلفة التي يضيفها على ما يقرأه . والكيمياء لها بالمثل أصنافها الفجعة (بنزين ، ١٤ ، رباعي الهدرين ، ١٥ ، أو ١١ - ١٣ التي ذكرت آنفاً) ، إلى جانب عنايتها المعصومة الدائمة . وفى الحقيقة ، أن معظم جزئيات الكيمياء ، سواء أكانت أحلاماً فجعة أم لا ، تركيبه منذ اكتشافها . إنها لم تكن موجودة على الأرض من قبل ، إنها مثل حالة الكلمات ، والتي كانت تسمية الأشياء بأصواتها وسابقة لاختراع ألفاظها .



14



15

والتشثيل الكيميائى هو أيضاً شبيه باللغة عندما يتعامل مع مجموعة من التحويلات تعرف باسم

(١٤) N. Chomsky in Handbook of Mathematical Psychology طبعة ر. د. ليوك ، و. ر. بوش .

و. جالاتر مجلد ٤ ، ٣٢٣ (١٩٦٣) وكذلك N. Chomsky, Cartesian Linguistics ، هامبروك ، هاربرو دو

١٩٦٦ . * صفة الفعل الذى يكون مفعوله نفس فاعله (المترجم)

التفاعلات الكيميائية أو بمعنى أكثر دقة ، إن الكيمياء هي الدراسة الواعية لتحولات رمزية مطبقة على أشياء بيانية ، أي الصيغ . وهناك تطابق يعادل واحد إلى واحد بين المركبات والصيغ . وبالمثل فمن الممكن أن تحدد صفات التحول بين مركب وآخر دون لبس أو إبهام . فإذا اعتقد أحد أن المركبات الكيميائية هي نقطة الالتقاء في شبكة لا نهائية ومتعددة الأبعاد ، عندئذ تكون خطوط الاتصال في مثل هذه الشبكة هي التحولات ، ولهذا فالكيمياء لها مظهرين ، بنسبى عندما تكون البؤرة ثابتة فوق نقط الشاشة ، وديناميكي عندما يكون ما نريد فحصه هو التحول الداخلي على طول حافتي الشبكة . وهناك قواعد صارمة فيما يختص بإعادة كتابة الصيغ للتعبير عن التحول ، لا تشبه تلك القواعد التي للتكوين الموسيقي .

والتحولات الكيميائية هي التماثل في عمل الجمل في اللغة الطبيعية . وكما تحمل الجمل بسلسلة الأحداث التي تعنيها عبارات ثانوية كمقيدات نحوية ، لتعطينا الشعور بالمعلومة في الزمان ، أو المكان ، أو الكمية ، أو السلوك ، فإن المعادلة الكيميائية تهدف إلى تحديد صفات المحلول ، ودرجة حرارة التفاعل ، ووقت التفاعل ، وحسيلة المنتج .. إلى آخره .

وبمعنى آخر ، فإن هذا التوازي غير محدد تماماً . إن الجزئيات الناجمة من تفاعل كيميائي ، تحوي نفس الذرات كمفاعلات ، لكنها تعود للاتصال بطريقة مختلفة . فالعلاقة بين الموضوع والشيء مختلف - عدا في حالة الجمل التي لها أفعال ضامترية (أو انعكاسية)* . فجملة مثل "غسلت جين جسمها" أو "جون ينظر إلى نفسه في المرآة" ، هي إلى حد ما شبيهة بالعبارات التي تقال عن التحولات الكيميائية . ومن المثير للضحك أن المعادلات الكيميائية قريبة الشبه بالعبارات السيكلوجية .

ورواية جوته التي كتبها عام ١٨٠٩ بعنوان .. الإلتهاب الاختياري ، يمكن أن تعد تاريخاً لنظرية في قوة المكونات الكيميائية كما لو كانت جزءاً من قصة للخيال العلمي. (١٥) فالأفعال والعواطف لشخصيات هذا العمل تصور (وتتقد) طريقة فهم الناس لعمل الجزئيات . وعلى ضوء ما حواه هذا النص يمكن تفسير رغبات كثير من الناس حيال الآخرين . ورغم ذلك ، فإنه من الممتع أن نشير إلى ذلك التماثل المورفولوجي العميق بين الكيمياء ولا نقول الحياة كلها ، بل بينها وبين اللغة على الأقل . والمجال لا يتسع هنا لتوضيح هذه العبارة بإطناب : فالكيميائيين قد اتخذوا ما يمكن أن يطلق عليه دور الراوي فيما يختص بالبنيات الكيميائية . فلا بد أن يقرأ اثنان من الكيميائيين المكون المركب بنفس الطريقة وبلا اختلاف .

وهذا ما يفسر قولنا بأن الصيغ الكيميائية تقرأ وفقاً لتسائنها المألوفة والبحوث الحديثة عن علم نفس الأعصاب تعلمنا أن النماذج العقلية لا تقفز فجأة وبصورة كلية . إنها تتكون بالتدريج ، جزء منها في الزمان ، والأجزاء الأخرى تبدو للعين بفجاجة تآكل النظام الذي رسم لها بالضبط ، ومع تقديرنا لنمط العمل (شكل استكشافي وآخر أرشفي ، وترباط الشكليات من أشكال العمل في صورة عقلية) ، يبدو أن

(١٥) ج.ج. جوته ، الإلهاب الاختياري ، مترجمة بقلم ج.إ. فردو و. د. ه. بولان ، نيويورك ، منشورات ف. أولمهار عام

شقى المخ يلعب كل منهما دوراً مختلفاً (١٦، ١٧)

وجهة النظر العكسية ضرورة مكملة . وكما وضع فيربورج عند مناقشته المثال الذى طرحه كيكلو عن الصيغ المتضاربة أو بنية حلقة البنزين ، وتنبذ البنزين بين شكلى الحلقة المتعادلين .. فإن الفهم العلمى يتطور فقط عندما نكون مستعدين لإعادة تشكيل نظامنا التمثيلى بطريقة جذرية (١٨) .

نحن نعلم بأن الضغوط الناشئة عن (١) التعلم ، فى بداية ظهور المصطلحات والرموز الكيميائية ، و (٢) بدوام مواصلة وظيفة المقابلة مع الصيغ فى حلقة مناقشة ، عند قراءة المنشورات والتعامل مع النماذج الجزئية ، و (٣) ضرورة الاتصال مع الكيميائيين الآخرين ، كل ذلك قد خلق الطريقة الكلية للنظر للأشياء دون وعى وشبهات دائم . ومن المحتمل أن فنانى التاريخ قد قاموا بنفس الشيء ، ومن المحتمل أن المتخصصين الذين رسا رسوم كواتروستو قد حدوا بنفس الدقة صورة رسمت بنفس الطريقة .

دعنا الآن نستكشف وجهة النظر الأخرى . لأن ملاحظة الأشكال الكيميائية ثابتة ثباتاً كاملاً ، فلو استطعنا أن ننظر إلى بنيتها بطريقة روائية ، فإن النتائج ستكون مشيرة للغاية . فالكيمياء تشارك الشعر فى النعومة وقدرتها على التعبير ، وذلك من أجل اكتشاف العلاقات بين الأشياء . وغالباً ما تكون انسيابية البداية فى مجموعة من التحولات الكيميائية لها جذور فى فهم العلاقات الغير واضحة بين أجزاء الأشياء الجزئية . وبأكثر عمومية ، قد يكون من المجزى لطالب علم النفس أن يلقى نظرة فاحصة على تتالى الجزئيات التى تتحدث وتتقل ، والمتصلة فى منتجات طبيعية . وبالفعل فإن التمثيل التام لبنية كيميائية معقدة تعطينا قبضة شاملة فى العملية الخلاقة للفعل نفسه . وعلى يد فنان المعى مثل ر. ب. وودوارد ، فإن الشدقات البنوية توضح ما الذى كان يدور فى ذهن أحد أتباع المدرسة الجشطتية الموهوبين - بالنسبة للمتلقى كما هى بالنسبة للقارئ - حين كان ينتقل من جزء من أجزاء المركب إلى الآخر . ودراسة تركيبات وودوارد بالتفصيل ، لا نلاحظ سوى أنه يدير جزئى فى عقله ، ويرى بعضاً من عناصر هذا الجزئى من زاوية جديدة . والتغيرات فى البنية فى مجال تركيبات وودوارد لها طبيعة مجازية . إنها تكشف عن مجموع المعانى المتشابهة داخل البنية الكيميائية . ونحن نعتز بأنّه قد يكون من الصعوبة بمكان أن تتحرك قريباً من عمل هذا الخيال الخلاق (١٩) .

(١٩) انظر S.M.Kosslyn, Science ١٦٢١، ٢٤٠، (١٩٨٨) .

(١٧) لفقرات متقنة فى مقالات عن المفاهيم البيولوجية لعلم الجمال ، انظر I. Rentscher, B. Herzeberger and

D. Epstein ، (محررون) فى Beauty and the Brain ، بازل ، بيركهاردز ، ١٩٨٨ .

(١٨) ر. فيربورج ، الكتاب السنوى عن العلوم الأكاديمية ، نيويورك ، ٤٣٣ ، ١٦٧ (١٩٨٤) .

(١٩) للاطلاع على معجزات المركبات العضوية ، انظر ن. أناند ، ج. س. بندرا وس. وانجاناتان ، الفن فى المركبات العضوية ، الطبعة الثانية ، نيويورك ، جون وايلى ١٩٨٨ ، إ. ج. كورى وإكس. م. تشينج ، منطق المركبات الكيميائية ، نيويورك ، وايلى ١٩٨٩ . كتبت مسز كريستال وودوارد سيرة ذاتية سكلوجية عن والدتها ، وكان من حظنا أن قرأنا هذه السيرة التى لم تنشر فى مخطوط . والكثير من رؤاها التنبؤية أدخلناها فى مناقشتنا . وقد أشار واحد منا (ب. ل.) أشار إلى التماثل للجزئيات والنماذج الجزئية مع الأشياء ، الناقلة التى ذكرها د. و. ونيكوت فى كتابه "حديث الأشياء" الذى سيشر قريباً .

ولكن هل هو فن ... ؟

الفن أو رد الفعل له ، الاستجابة الجمالية ، لا يمكن تعريفها بسهولة . فهناك إبداعات كثيرة الأشكال مما تبعث السرور فى النفس ، الكثير جداً من الأشياء المبنية أو النماذج والتي تولد ردود أفعال عاطفية .. والتعرف على تعقيد وجلال تاريخ علم الجمال ، يجعل التعريف شيئاً مريكاً^(٢٠) (٢٠ ، ٢١) فلاحظه كلُّ محقق الرضا والمثمة فى كل جزء من أجزائه ، فربما يمكن إدراكه بكل الخصائص التى اخترنا أن نطلق عليها اسم فن . ثم سنفحص بعد ذلك التمثيل فى الكيمياء كقياس على هذا التعريف .

دعنا نطلق على الفن اسم الأعمال الرمزية أو إبداعات الجنس البشرى والتي تهدف إلى الاستخلاص من الأفق المعقد للطبيعة ، أو من عالم العواطف الموجود بنفس النسبة ، بعض أبعاد جوهر هذه العوالم . ويؤدى الفن عمله عن طريق الاتصال برمز من الرموز ، بهدف توصيل المعلومات وأستحضار الاستجابة العاطفية .

والمكونات الجوهرية للنظام الجمالى هى (أ) المبدع - الرسام - المؤلف الموسيقى - المصور - الكاتب - الراقص ، (ب) المشاهد - سواء أكان يستحضر صوراً خيالية فى عقله أو مشاهداً حقيقياً أو مشاهد للتلفزيون (ج) مجموعة الرموز التى عن طريقها تأخذ وسائل الاتصال مكانها - الألوان المائية ، موجات الصوت ، أو الصور التى تحدث فى وقت ما ، ألا وهى النص (د) عمل وسائل الاتصال نفسها - للمشاهد الحاضر (يشاهد حفاً واقصاً - يستمع إلى مقطوعة موسيقية) أو الغائب (يقرأ رواية) .

فإذا كان هذا التعبير يبدو عقلانياً وعلمياً للغاية ، مستعدين الاستجابة العاطفية ، فإننا نود لو أن الفن الجيد قد هاجمنا ، وهذا ما يفعله تماماً . لقد قال نلسون جودمان "فى التجربة الجمالية تقوم العواطف بدور المتأمل" ، وهذا الشعور هو المعرفة . وتقدم فى دراسته لفحص الخواص العادية فى الفن (وهى أن الجمالى لا يتجه إلى غاية عملية ، إنه يمنحنا رضاء فورياً ، إن التساؤلات وتفحص معانى الفن وسيلة إلى استجلاب الرضا والسرور .. وكل هذه الصفات التى تميز الفن هى فى المقام الأول تختلف تماماً عن صفات العلم) ، ومع ذلك فهى صفات مرغوبة . لقد قال " إن الخلاف بين الفن والعلم ليس هو ذلك الخلاف بين الشعور والحقيقة ، الحس والاستدلال ، الاتيهار والتفكير المتروى ، الخيال والتحليل ، العاطفة والفعل ، التوسطية والقطعية ، أو الحقيقة والجمال ، ولكنها اختلاف بين استمرار وجود صفات معينة لعدد من الرموز المحددة (٢٢) .

(٢٠) للتعرف على مدى التعقيد فى التعريفات وتعقد الرأى فى هذا المجال انظر M.C. Beardsley Aesthetics

الطبعة الثانية ، إنديانا بوليس ، هاكلت ، ١٩٨١ .

(٢١) يتصل بهذا الجزء مجموعة من المقالات كتبها أحدنا "جمال الجزئيات" . كانت تلك الدراسة نوعاً من الدراسة الأثيرولوجية للأشياء الكيميائية التى لها قيمة جمالية : (و.هـ.) المجلة العلمية الأمريكية . ٧٦ ، ٣٨٩ ، ٦٠٤ (١٩٨٨) . ٧٧ ، ١٧٧ ، ٣٣٠ (١٩٨٩) .

(٢٢) N.Goodman, Language of Art الطبعة الثانية ، إنديانا بوليس . هاكلت ١٩٧٦ ، ٢٦٤ .

وبالرجوع إلى العنوان الذى صدرنا به هذه الفقرة : هل البنيات الكيميائية فن ؟ يبدو من الواضح أنها تمتلك كل مكونات "النسق الجمالى" . فالصيغ البنوية وموز وضعها كيميائى ما (أر عدد منهم) ، لينتقلا معلومة إلى الآخرين : فرسم بنية الكافور هى بالتأكيد حركة رمزية ، وتجميع لعدد من الصفات - ترتيب فى مجال ذرات هذا الجزيئ . قد يطلق أحدهم على ذلك أنها مجرد رسم كروكى ، معلومة تختصر الطريق لفرد لا يستطيع أو لا يريد أن يطلع الآخرين على كثافة الإلكترونات البالغة الأهمية حول نواة ما . وهذه الكثافة الإلكترونية هى الجزيء الحقيقى ، الصيغة البنوية - حسنا ، ولكن هذا يعتبر مجرد تمثيل قليل القدر للغاية .

إن البنية الكيميائية بنية فنية لأنها تحويل لنموذج عن الحقيقة (لاحظ علاقة اليد بصورتها فى المرآة) ، من أجل توصيل المعلومة المراد وصولها فلا الكتابات الكيميائية ولا كتب التشريح موضحة بالصورة بقدر كاف . هناك بعض الصور من أجل تحرى الدقة . ولكن هذه الصور (ونحن لا نرغب فى القول بأن الصور مجرد تمثيل ، إنها أبعد ما تكون عن ذلك ..) تحوى الكثير من التفاصيل . ولكى تتم عملية الاتصال يجب أن يحدد المرء احتياجاته فى اللحظة الحالية . والفرض من التعليم هو إثارة الاستجابة . والرسوم ، بتفصيلاتها الفنية ، هى التى يمكن أن تؤدى هذا الهدف (٢٣) .

فالطبيعة الرمزية للصيغة الكيميائية تلك الحقيقة التى يعرفها الكيميائيون وهى أن الشكل السداسى الأركان يرمز لحلقة من ذرات الكربون ، والتى هى فى المقابل صغيرة للغاية - تعنى المعرفة التامة بأن الشكل السداسى ليس صورة مكبرة من الحلقة ، وكل هذه الأبعاد الرمزية تعزز الطبيعة المجازية للمجال الكيميائى . إن البنيات الكيميائية هى لا تعبر حرفياً عن ما ترمز إليه ، بل إنها قد ترمز إلى ما لا يتم عن طبيعتها .

ولكن هل يعتبر ذلك فناً ... ؟ لقد ناقشنا أن التمثيل الكيميائى ، مثل الصيغ التركيبية ، تشارك الفن فى كل أعراضه ، دعنا نتجه اتجاه مختلفاً ، على الأقل لبعض الوقت .

كما أنه من العسير تجاهل الفنان وجمهوره ، أو العمليات العقلية للآتين ، فإنه من الصعب أن نتناسى سياق الصورة أو الرسم العلمى . والبنية الكيميائية ، على وجه الخصوص ، هى فى الغالب جزء من الموضوع . إنها قد تحوى قيمة فنية أو قوة تعبيرية بداخلها . ويمكن للمرء أن يشكل معرضاً فنياً جيداً حولها . ولكن وظيفتها ، ودليلها التنظيمى ، هو الموضوع ،

وعن طريق الرسم ، يوضح شكل رقم ٣ بداية ورقة كتبها واحد منا (٢٤) . لاحظ أربع رسوم صغيرة فى الفقرتين الأولى . إنهما تسميان وسط الهواء ، ويستعملان رموز التود المكون من شرطة وخط . والبنيات هى الأرقام المدونة بالبنط الأسود ، ومشار إليها على وجه الخصوص فى النص ، فهى فى الواقع

(٢٣) انظر فى هذا السياق . مقالة بقلم C. Ross-Innes, New Scientist ٧ يناير ١٩٨٨ صفحة ٤٢ .

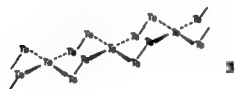
(٢٤) J. Bernstein and R. Hoffman, Inorg. Chem. ٢٤ , ٤١٠٠ (١٩٨٥) .

جزء من النص ، ومشار إليها حتى في وسط الجملة (بالنقط الأسود العريض) ، لتأكيد دورها . وفي سلسلة واحدة (والمرقمة برقم ٢ في الشكل ٣ ، فالوحدات ذات الخمس تلوريوم (عنصر يشبه الكيريت) مشار إليها بمحور على شكل القلاووظ، بينما في سلسلة أخرى (رقم ٣ في الشكل) تمت حل شفرتهم بسهولة بنسبة كل واحد منهم للآخر . وكل ما قيل أو افترض مدون بالكلمات ، ولكن الأسهل رسم صورة . وهكذا تكون البنية قد تأكدت .

والرسم الحالي يحتوي عدداً من الأمثلة عن وحدة بنية عنصر التلوريوم والتي أشرنا إليها من قبل به Te_5 وفي بعض الحالات أشرنا إليها $\text{C}_2 \text{Te}_5$, $\text{Rb}_2 \text{Te}_5$



وعلم قياس الاتحاد العنصري يعرف بوضوح الوحدة بـ ٢- وفي هذه الأمثلة فالوحدة هي كتلة الهناء الأساسي ذو البعد الواحد في سلسلة الأيون سالبة الشحنة . ففي $\text{Cs}_2 \text{Te}_5$ فإن وحدات Te_5^{n-} هي محاور مقلوطة تابعة للمجموعة (٢) بينما في $\text{Rb}_2 \text{Te}_5$ فإن وحدات Te_5^{n-} تتصل برقم (٣)



وفي معظم الحالات الأخرى التي تظهر فيها وحدات Te_5^{n-} ، فإن نسبة أي شحنة إلى الوحدة غامضاً تماماً . فعلى سبيل المثال ، في $\text{K}_2 \text{SnTe}_5$ تظهر الوحدة مرة أخرى في داخل سلسلة بدون أبعاد (٤) ، ولكن وحدات Te_5^{n-} تتبادل مع ثلاثي الهيدرال ، و Sn لكي تكمل الحلقة . ومن الناحية الشكلية على الأقل ، فإن الوحدات المربعة يظل اعتبارها Te_5^{2-} إذا كان التصدير $\text{Sn}(0)$ ، لكن طول

Te-Sn وهو $2r_{Te}$ يعتبر عائلاً لمجموع إشعاع الرابطة التساهمية لثلاثي الهيدرال ($2r_{Te}$) والتي أوضحتها باولنج (٤) . وهذا يقدم حالة أكسدة شكلية لـ $4+$ لـ Sn ، وشحنة صافية لـ -6 على وحدة الـ Te_3^{n-} .



الشكل رقم ٣ : بداية البحث ، التلويوم فوق المتكافئ في البنيات الممتدة ذات البعد الواحد ، والتي تحتوي وحدات Te_3^{n-} ، ج برنشتين و. هوفمان ، الكيمياء غير (المضوية) ٢٤ ، ٤١٠٠ ، (١٩٨٥) . وفي الواقع ، فإن دوافع التمثيل ليست بسيطة هنا . وقد استعمل المؤلفون الصور ليس فقط لاختصار الوقت . بل إنهم يخططون للاستحواذ على قرائهم . فمركبات التلويوم تلك ليست متمعة لأى من الكيميائيين . فالتخصص بلاء يصاب به أى حقل من حقول الدراسة . وهندسة بنية التلويوم من الصعب رؤيتها . ففي العلم ، كما في أى مكان آخر ، نحن نخشى كل ما لا نستطيع فهمه ، وما لا نفهمه لا نجد فيه متعة ما ، وقد استخدم المؤلفون الاتجاه البصرى (وكشافة قوة الشرح) للرسوم الإيضاحية كى يخبرونا ، ويشدوا انتباهنا ، ويجذبونا ، ويغفرونا . وهناك هدف أخير : إنها "طريقة أداء" أى منا لكى يزين ورقة البحث الخاصة به بمثل هذه الرسوم التوضيحية . إنه يؤسس بصمة بصرية .

ولازال هناك جدال آخر ضد إضفاء قيمة فنية خالصة على البنية الكيميائية . وباستخدام تعبير جودمان ، إنها ليست "مفعمة" (٢٥) . ليست هناك آثار ثابتة داخل التمثيل الكيميائى ، فالخطوط قد تعطى ألواناً مختلفة ، والجزيئات يمكن التعرف عليها كما هي حتى ولو رست من وجهة نظر مختلفة . وهذا يتناقض مع المحلول الكيميائى الذى استخدمه جويبا ، والذى عند حدوث تغيرات مشابهة عليه ، يعطى نتيجة أخرى لما نعرفه عن محلول جويبا ، ويعطى عملاً فنياً مختلفاً ، أو فى أقل القليل وضعاً مختلفاً. (٢٦) وبتعبير آخر ، فإن البنية الكيميائية تعيد صياغة المعلومات العلمية (إعادة الصياغة مثل واحدة (من قليل) من التمييزات للفن والعلم قد قدم لها ج ستنت) (٢٧) . إنها نفس الجزيء ، أو ينوى أن يكون نفس الشيء ، أو يبدأ فى أن يكون نفس الشيء . ولكن ماذا لو أن التمثيل المختلف اختلافاً طفيفاً دخل العقل الغير عادى ، طارحاً تحيرة لم تجر من قبل ؟ فالأيقونة ستبقى من يحطمها .

(٢٥) ن. جودمان ، المصدر نفسه صفحات ٢٢٩ ، ٢٣٠ .

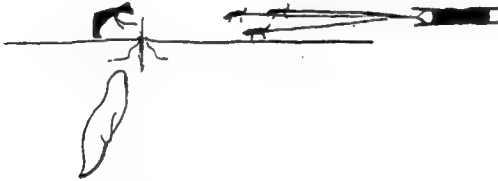
(٢٦) هذه الملاحظة أديت ل. ر. ه. عن طريق هـ. باردى .

(٢٧) G. Stent, Engineering and Science (٢٧) كالمفرونا . معهد التكنولوجيا) سبتمبر ١٩٨٥ ، صفحة ٩ جائزة

نوبل . الأكاديمية السويدية الملكية للعلوم ، ١٩٨٦ ، اتصالات خاصة .

ربما كانت الطريقة الأخرى للتعرف على المحتوى الفني للرسم الكيميائية ، هو التفكير فى علاقتها بمختلف رسوم الفن البصرى . فنحن للوهلة الأولى نرى تشابهاً بين البنيات الكيميائية وما قد أسميناه ، ليس دون دخول فى جدال ونقاش ، الفن البدائى . ففن القبائل ، سواء لسكان استراليا الأصليين أو الاسكيمو ، عادة يبدو تخطيطاً فى نظرنا ، ضعيف فى منظوره . وهذه هى مشكلتنا ، لأنه بالنسبة للمجموعة الوطنية التى شاركت فى الثقافة التى أخرجت هذا الفن ، فإن التمثيل قد يكون تام الدقة ومتميز . فإذا كان من المهم أن تُظهر امتلاك فرد ما لستة رؤوس من القنم ، فلا بد من وضع الأغنام حتى تبدو واضحة ، ويمكن رؤيتها كأغنام . والعلف الذى يأكلونه يمكن أن يوضع فى زاوية أخرى حتى لا يختلط بشىء آخر . وهكذا فإنه عن طريق الرسم الكيميائى يمكن أن يكون منظورهم غير ملائم وعرضهم قنياً ليس فيه زيف . ولكنهم يعرضون قصة محبوبة لقارئى الكيمياء . ومثلها مثل الصور البدائية أو النحت ، فإن رسوم الكيمياء عادة ماستشوه المنظر إذا كانت قدرة المشاهد على تصنيف الشىء بوضوح قد اعتراها أى انحراف .

والعرض الأيقونى للكافور (انظر الرسم رقم ٤) قد يُسَطَّ وحرَّف (قارن برقم ٥ أو ٦) ، حتى يمكننا تحديد الجزىء ، وبالتالي يحدث رابطة بما هو موجود بأذهاننا ، والرسوم الأيقونية (الشكل رقم ٤ (٢٨) عن اصطيد عجل البحر من خلال الجليد ، أعادت ترتيب المكان (منظر علوى للمزجعة ، منظر جانوى للمصائد ، الجليد ، وعجل البحر) والزمان (قدم عجل البحر ، والرمح الذى تلقى لتوه) ، حتى تكون كل هذه الصور الجانبية ، وبكل ثرائها ، مساعدة على توضيح رؤية القريسة فقط .



الشكل رقم ٤ : رسم إيفيليك عن صيد عجل البحر . عن إ.كارينتر ، حقائق عن الاسكيمو ، هولت ، رينهارت وونستون ، نيويورك ، ١٩٧٣ ، صفحة ١٧٧ .

(٢٨) للحصول على عرض جميل لطريقة الاسكيمو للرؤية والعرض انظر E. Carpenter , Eskimo Realities

نيويورك ، هولت ، رينهارت وونستون ، ١٩٧٣ .

وهناك شيء مماثل لما أوضحناه في اللغة التصويرية للكيمياء . فإذا كانت هناك قطعة من جزيء ، وظيفته تشابه وظيفة ك يد أ ، ألداهيد ، ومعرفة المجموعة التي تنضمها هامة للغاية ، حتى إذا كانت مختلفة وراء جزء آخر من الجزيء ، فسوف تستجلب إلى الأمام دون مراعاة لصدق التمثيل ، فهناك لا تزال نقطة أنشروبولوجية أخرى للاتحام . ففى بعض الثقافات ، فإن معرفة الاسم الحقيقى لشيء أو شخص يمثل وصلة معينة تضى عليه بعض القوة . ونفس الوضع فى الكيمياء . فمعرفة اسم المركب ، والذي يعنى بنيتة ، تعطى للكيميائى قوة هائلة للسيطرة على الجزيء ، ومراتب خواصه ، وفعاليتة ، والمتضمنة فى هذه البنية .

وقد وضع ج. أوريون فى مقالته عن تنقيح الفكر ، والتي تناول فيها الكثير من البندو التي ناقشناها ، تعريفاً للبنية الكيميائية بأنها إيديوغرام * أو بكتوجرام ، أى رمز يعرض فكرة أو شيئاً بطريق مباشرة (وهذه النقطة أيضاً عرضها ر. أيتيميل) . لقد قدم التمثيل الوظيفى للرموز الصينية ، وربما كان من المفيد أن نقوم بنفس الشيء فى الرموز الهيروغليفية المصرية . ومثل الرموز فإن دالات الكيمياء تدخل وعى الكيميائى مباشرة . فكل معانيها ملازمة له ، والكيميائى يعالج هذه الصورة الصغيرة عقلياً بطرق عديدة . فالبنية الكيميائية لا تتضمن الجزيء فقط ، بل خواصه الفيزيائية والكيميائية وحتى البيولوجية .

والرسوم الخاصة بالبنية الكيميائية لها علاقة وثيقة بالرسم الكاريكاتورى ورسوم الكرتون . فإذا ما قام أحد بفحص فيلم كرتون ناجح أو رسوم كتاب توضيحي ، فإنه سيجد سلسلة من العواطف - الخزن - القضب المدمر - النشوة - متصلة ببعضها البعض بمجرد نقط رسمها قلم . وحتى يتضح لك ما نريد توصيله ذكر كتب دكتور سويس ، وجان دوبرونهورف باهر ، وكتب تان تان ، وتوف جانسون مومستروزل (انظر الشكل رقم ٢٩) ، أو شخصيات الكرتون الوفيرة لوالث ديزنى . وهى ليست فقط للأطفال .



(٥) صورة أو رمز تستعمل فى نظام كتابى (كالهيروغليفية والصينية) وتقل شيئاً أو فكرة لا كلمة خاصة بهذا الشيء .

(٢٩) T. Jansson, Moominsummer Madness ، نيويورك ، هنرى . زد . واليك) ١٩٥٥ ، صفحة ٥٣ .

(٣٠) E. H. Gombrich ، انظر نفس المصدر الفصل ١٠ ، إ. كريس . وإ. هـ . جروميتشى فى كتاب Psychoanalytic

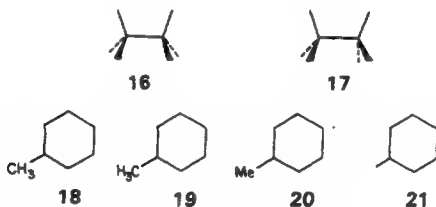
Explorations in Art ، نيويورك ، مطبعة الجامعات العالمية . ١٩٥٢ .

وقد ناقش جومهريتشى رسوم الكاربكاتير بوضوح ، معلناً أنها "... تتقبل الصور الخيالية الغريبة التكوين وتبسطها بسبب افتقارها للضمان الكامل وغياب الزوايا المتناقضة". (٣٠) فعند فحص عمل فنى ننظر إلى المعلومات التى يحتوىها ، ودون تفكير إلى علاقاته . إنها ليست مجرد مضات الضوء التى تدخل أعيننا من بقعة بيضاء مرسومة هى التى نجعلنا نراها بوضوح ، وإنما اختلافاً عن الرقعة التى رسمت فوقها .

وعملية الرؤية مشتركة (بين الرسام والمتلقى للرسم) ومتسمة بالفقران . فنحن عادة نخلق المكان ، فى عقولنا ، عندما نرى شيئاً مزدوج البعد . ونحن نتلقى المعلومة ، ونشحن خبرتنا لتعلاً ما قد يكون محدوفاً أمامنا . ونكون متأكدين عندئذ من أننا لم نر من زوايا متناقضة ، وليست هناك دلائل على أننا أخطأنا الحكم . والكاربكاتير والكرتون (وإذا لم تكن هذه الأنواع كافية للتعبير ، ارجع إلى معالجات جوما أوبيكاسو) ، تعمل عن طريق تزويدنا بأقل قدر من المعلومات المناسبة .

وهكذا تفعل البنات الكيميائية ، فعقل الكيميائى قادر على الاحتمال . فهو يمكن أن يتقبل كل من الأرقام ١٦ و ١٧ كممثلين للإشيان . ويقرأ البدائل الذرية الموجودة أسفل إلى اليمين فى الحلقة السادسة من ١٨ : ٢١ كمجموعة المثيل أو كب يد .

وسوف يضيف إلى الصورة مختلف التفاصيل الناقصة فى الخلفية الثلاثية الأبعاد اللازمة لزorc الحياة فى هذه الجزئيات ، سوف يخضع هذا العالم العائم لتلك الرموز الصغيرة ، أى يخضعها للهندسة .



وعلى أى الأحوال ، فإن الرسم لا يحيا وحده ، ولكنه جزء من المضمون . إن الرسم يبدو كما لو أن الكيميائى قد اخترع لغة جديدة ، جزء منها هو النص ، وجزء آخر الصور ، وجزء ثالث هو الخس المميز لبناء النموذج ، وهذا يفسر قدرة الكيميائى على إعادة بناء الجزء فى عقله أو عقلها ، من خلال هذه المعلومات الزهيدة ، وما نحن نندفع مرة أخرى إلى الغراء ، إلى منطق اللغة ، وبطريقة أخرى ، إلى رؤية بنية النص المتحددة المعقدة كشكل فنى .

شكروعرفان

لقد استفدنا للغاية من الملاحظات النقدية لكل من نويل كارول ، وجيلز جاستون جراهير ، وكورت ميسلو ، وجاي أوريسون ، وهيرن باردى ، وثيفيان تورينسى . وكذلك ندين بالشكر والعرفان لمساعدة دنيس أندروود ، ودونالد بريد ، ولورالتيك ، وكذلك للصور التي زودنا بها ستيفن ر. سيجر ، وروسوم چان چورجنيس واليزابيت فيلدز، وإلى جويس باروز الذي نسخ هذه المقالة .

* الطبيعة الزمنية للعقل

* وظائف المخ كأشكال زمنية

للشبكة العصبية

بقلم : رولاند فيشر Roland Fischer

"إن العقل يمكنه أن يقوم بأى شيء للإدراك الحسى . ولهذا فهو يعمل فى عالمنا المحيط بنا بشعبية أكثر من الأشباح . إنه شيء لا يمكن حتى تخيل هذه فهو غير مرئى وغير ملموس . إنه ليس "شيء" إنه يبقى بلا توكيدات ملموسة . ويظل بدونها إلى الأبد "

(تشير نجتون ، ١٩٥٣ الإنسان فى طبيعته)

إن الهدف الأساسى لهذا المقال هو الطبيعة الزمانية للعقل إذ أن وظائف العقل ليست محددة بمساحة معينة للمخ . ولقد توصل القديس أغسطين فى كتابه الحادى عشر (٢٦ ، ٣٣) إلى أن "الزمن لانهائى الإمتداد وربما من العقل ذاته" وفى أيامنا فإن هذا الإمتداد يمكن رؤيته من خلال خطوط الأوسليسكوب - جهاز قياس الذبذبات - أو من خلال تتبع القوى الكامنة البطيئة . وهذه القوى المتدرجة المضافة (ليس كلها أو لاشيء منها) ذاتية التناغم والتي تبدو ذاتية النشوء ، هى فى بادئ الأمر أحداث تم تسجيلها على نقاط الإشتباك العصبى . والتكوين الذاتى للتناغم للمخ (زبرا ١٩٧٣) يبدو أنه مصدر تكوين الزمن ، بينما التغيير فى تكوينات الزمن كما يبدو فى مقياس موجات المخ الكهربائى " يؤدى إلى تزامن وعدم تزامن المخ بالتتالى . والتزامن يشكل تجانساً فى سيطرة الزمن مثلما يحدث فى أثناء التدريبات الإيقاعية والغناء والاستماع للموسيقى والعمليات الذهنية التي تشمل السمات الأساسية للممارسة الدينية

ترجمة : ايهاب محمد حافظ فايد

(روجرز ١٩٧٣) . ومن ناحية أخرى فإن الالتزام لتكوين المخ يميز استقلال الوظائف للعناصر العصبية مع كل عنصر متاح للقنوات المتصلة لعملية البيانات ، فمثلاً في أثناء حالات الهلوسة الناشئة عن تعاطي المخدرات فهذا الانتشاء العاطفي حالة إيقاظ للأحلام (فيشر ١٩٧٩) .
وإذا تحدثنا عن الفضاء فإن المفهوم الذي يعود إلى أفينيس (عام ٣٠٠ ق.م) الذي حددت الهندسة القياسية التي وضعها منذ أكثر من ألفي عام أسس تخيلنا للفضاء على أنه صندوق ضخم ، وعاء فريد تتعلق به كل الأشياء .

"وعاء الفضاء" ولقد استمرت الأفكار المتعلقة بالفضاء في الـ ١٥٠ عاماً الماضية في تغيير وتبعا للنظرة السائدة الآن ، فإن الحقيقة تم تعريفها كمظهر ملموس لعلاقات المشاهدة ورغم أن علماء الرياضيات والفيزياء الحديثة استخدموا الرمز فبعضها متصل بمواقع في الفضاء والزمان ، إلا أنها لا يمكن وضعها في مستوى "فيزيائي" واحد للفضاء والزمن ، نظراً لأنها عوامل غير محددة وعامة وكامنة تظهر فقط كنتيجة لملاحظات معينة (فيشر ، ١٩٦٩) . وهنا فإن المادة والفضاء ، والزمان والحقيقة ، والحاضر ، والماضي ، والمستقبل أصبحت مفاهيم كلها مترابطة . ومن خلال القائم بالملاحظة - في الحاضر - فإن هذه العلاقة التبادلية لا بد من ملاحظتها ، ويعني آخر فإن الملاحظة أصبحت عملية لا يمكن إلغاؤها بالمعنى الذي كان يحدث في الماضي . ولا بد من ملاحظة وجود اختيارات حالية وإمكانات مستقبلية ولكن لا بدائل في الماضي حيث أن كل شيء (الصدق ، الحقيقة والسببية ...) كان يبدو أنه يحدث كما لو كان قد تم تقريره من قبل مثل المصادرة على المطلوب في الماضي . والآن فإن "الحقيقة الحالية" تناقض في المصطلحات والحقيقة المستقبلية" لا وجود لها ، والحقيقة الماضية مجرد لغو .

والختمية تهتم بفاعلية الممكن خلال تطور المعلومات (تخفيض الفائق) ، ومن المستحيل أن نميز إذا كانت الحقيقة نتيجة لعدم إنكاس الزمن أو أن المفهومين يعودان لنفس الظاهرة .
ما الذي يحدد مجرى الاحتمالات المستقبلية ؟ من الواضح والغريب أن شكل المستقبل يعتمد إلى درجة كبيرة على توقعات تستند ويتم بناؤها على خبرات الماضي "أي محددة من قبل" والأشياء يجب أن تحدث كما سبق وحدثت .

هل الذهن خاصية وظيفية للمخ في عقولنا ؟

النظرية القائلة بأن الفضاء ليس مجرد وعاء فارغ بل محيط غازي نادى بها أولاً ثيودور استس تليد أرسطو (جامر ١٩٦٠) إن خواص الفضاء - الزمان بدأت تعتمد على المادة . وبدأ ينظر للفضاء - الزمان على أنه خاصية الإمتداد الفضائي الوقتي للمادة . ولقد وضع أينشتاين ذلك في لغة عامة "لو إختفت كل الأشياء المادية من الكون فإن الفيزياء الكلاسيكية تقول إن الفضاء والزمان سيبقيان . وتبعاً لنظرية النسبية فإن الزمان والفضاء يختفيان معاً مع كل الأشياء" . (دونها كلارك ١٩٧١) . ومن هنا فإن الفضاء - الزمان مجرد "شيء" وبعض خصائصها يتم تعديلها وتعديلها تبعاً للمادة .

ولقد أخلصت واعتنقت كل من مدرسة "بارمينيوس" وزيغون في إيليا "٤٩٠ - ٤٣٠ ق.م" المبدأ القائل أن الفضاء فراغ مملوء بالمواد . وفي العصر الحديث فإن "يوم" (١٩٨٠) وضع بالتفصيل أفكار "بارمينيوس" ، بشرح الفراغ المملوء بالمادة على أنه بحر من الطاقة إن أشكال التدفق تظهر مثل أشكال الموج على سطح هذا البحر . والمادة كما نعرفها موجة صغيرة مشارة على قمة البحر السريع من الطاقة . ومن هنا فإن عالم المادة (في خبراتنا الملموسة) يعاملها "يوم" كنموذج صغير نسبياً للأشياء الشبيهة . ويخلص "هارى كلوف" (١٩٧٧) لنظرية يوم أن الفضاء مادة صلبة ، والمادة ببساطة موجة طبيعية خلال الكتلة الصلبة التي نعرفها باسم الفضاء . وقد أضاف أن المادة متحركة في سرعة الضوء (بالنسبة للفضاء) ، وأن الضوء ساكن وتحديده أكثر فإن الضوء موجة ساكنة في الفضاء .

ويمكننا أن نرى الآن - تبعاً لكلوف - سبب رؤيتنا للفراغ عندما ننظر للفضاء . هذا هو الإدراك الحسى الصحيح لظاهرة الموجة عند النظر إلى المادة الوسيطة ، ومن جهة أخرى فنحن كموجة للمادة عند تعاملنا مع موجات أخرى للمادة فإننا نكتشف أننا وموجات المادة الأخرى لا يمكننا أن نشغل نفس الفراغ في نفس الوقت . وهكذا فهذا هو الإدراك الحسى للمادة الصلبة .

ولابد من التأكيد على هذه النقطة أن "كلوف" لا يشكك في نظرية أينشتاين في النسبية الخاصة في الرياضيات ، إن أسئلة "كلوف" موجهة للتفسير الفيزيقي للرياضيات .

ما هو الزمان ؟ وما يكون الزمان عاملاً لا كى ولا تعدادى في الفضاء : حركة أمواج المادة في البعد الفضائى الرابع (توضيح خاص) ، والظاهرة الذهنية وهى العقل وأمواج المادة يتم رؤيتها كشىء واحد ونفس الشىء .

وقد توصل هـ . ج ويلز (١٩٤٧) فى "آلة الزمن" لمفهوم الزمن كخبرة للمحركة (والزمن كخبرة متحركة) : "لا يوجد فرق بين الزمن وأى من الأبعاد الثلاثة للفضاء . فبما عدا أن الوعى لدينا يتحرك معه" .

ولو نظرنا للفضاء - الزمان كخاصية للمادة ، فإن وظيفة العقل التى على علاقة بالمفاهيم تبعاً لتذبذب أشكال الزمن للتوهج العصى - تعتبر خاصية وظيفية لأمر المخ . هل الفضاء - الزمان خاصية تفاعلية - مشاهدة - غير مستقلة أم مجرد شىء واضح ؟ لو كان الأمر هكذا ، فإنه يمكن اعتبار العقل خاصية ذاتية الملاحظة مثل التذوق ، والشم ، والسمع ، والرؤية ، واللمس . أو بتحديد أكثر فإن العقل مادة ذاتية الملاحظة .

هناك حكاية رمزية عن طبيعة الملاحظة الذاتية وقد روى سير راسل برين (١٩٥٨) فى "طبيعة الخبرة" قصة عن منضدين ، قصة قدمها "إرينجتون" و "بيرتراند راسل"

يقول إن "إحدى المنضدين كانت مألوفة لى منذ طفولتى ، كانت شيئاً عادياً للبيئة التى كنت اسميها العالم . كيف يمكن أن أوصفها ؟ إنها لها إمتداد وهى مستمرة نسبياً وملونة ، إلى جانب جميع صفاتها الجوهرية ... المنضدة الثانية هى منضدتى العلمية .. إنها لا تنتمى للعالم سالف الذكر الذى

يظهر حولى بتلقائية عندما أفتح عيوني ، رغم أهميتها وتعاملى معها وذلك ما لا اهتم بذكره هنا ...
منضدتى العلمية غالباً فارغة . عدد من المولدات الكهربائية مبعثرة فى هذا الفراغ تندفع بسرعة كبيرة ،
وهذه الكمية أقل بحوالى عدة بلايين عن حجم المنضدة ذاتها .. لا يوجد شيء جوهرى فى المنضدة الثانية.
وعلى أى الأحوال ، ليس من الصعب التمييز انه يوجد أكثر من منضدتين . فى الواقع يوجد مناضد
كثيرة كما يوجد مستويات من اللغات المتخصصة والمجردة (الكيمياء الحيوية ، وعلم وظائف الأعضاء ،
وعلم النبات ، والفيزياء ، والرياضيات و ...) ولكن لا بد من وجود إختلاف جوهرى : المنضدة الأولى
الجزئية الصفات موجودة ويتم الاحساس بوجودها بطريقة آلية - لها إدراك ملموس فى الفضاء - بينما
كل المناضد الأخرى تعمل فى مجال سيطرة الزمن فى العقل .

هل الأشكال الزمنية للتذبذب العصبى متداخلة فى تكوين الأفكار ؟ إن التذبذب الكهربائى للحجم
العصبى - وهى ديناميكية التداخلات لـ ١٢٠ "من الأعصاب المتداخلة بشدة ، تقل تغيير "هيجلى" من
الكمية إلى المادة : الخبرة الذاتية للمخ كمنتج للزمن . إن التذبذبات الكهربائية مستقلة عن تاريخ الزمن
والموقع للمعلومات التى تزود بها أجزاء الدماغ ، ويمكن استمرارها حتى الأجزاء الخارجية (نوميز ، ١٩٧٤
ص ٤٢٦) . وتعتمد طبيعة التذبذبات على الوفرة النسبية لوسائل الإثارة والمنع والحالة النفسية للمخ
(مستوى الإثارة) .

طالب كاندل من شوارتز (١٩٨٥) وآخرين بتفسيرات لفك الإرتباط العصبى أثناء التعلم لإنتظار
مرحلة من النظام العصبى المركزى المتطور . وهذه التغيرات الوظيفية للنظام العصبى تم ملاحظتها فقط
فى غير الفقاريات وهى بالتعديد الرخويات ويطنيات الأقدام التى تم تعرضها لنظم الإثارة وتم وصف
إستجاباتها بمصطلحات للتعرف والسلوك يجب أن يتم حفظها للفقاريات : إنها حالات ترابطية ترويضية ،
حالات مؤثرة وهكذا . لهذا فنحن نؤكد أن القالب الذى يوضح الإدراك والتمييز والذى قد تمثل كمقدمة
للشكل الزمنى الذى ليس له موقع فضائى هى أكثر الأشكال المناسبة لوظيفة العقل البالغ عند البشر .
وقد أشار بريجل (١٩٧٦) إلى أن الدليل الوحيد على فقدان المنتظم للمركز فى الترتيب
التصاعدى ، يوجد فى الفقاريات وخاصة فى الثدييات .

ويقول "برينجل" إنه ربما كان الأمر كذلك طالما أن الثدييات يجب أن تعتمد أكثر على التعلم فى
أثناء وقت حياة الحيوان ، وأقل على الأشكال الفطرية الثابتة الموروثة للسلوك المحدد ، وهذا يقدم نتيجة
طبيعية أخرى توضح أن الحيوانات فقط تدر حالات التحول التى تحدث فى الشكل الزمنى لحد كان أكثر
من ذلك أنه ربما توجد درجة من الوعى تعتمد على أنه توجد أشكال زمنية لها انتشار فضائى فى الواقع
أن كل مراكز الإحساس للنظام العصبى البشرى تعمل بطريقة نظم آلية ويعرض الأمر بطريقة مختلفة فإن
التقسيم الزمنى الحسى يكون له مغزى عند إعادة مطابقته كحدث آلى مرتبط بالفضاء ، إن اثبات
الإحساس بملوى البودنج يتضح فى عملية الأكل الآلية .

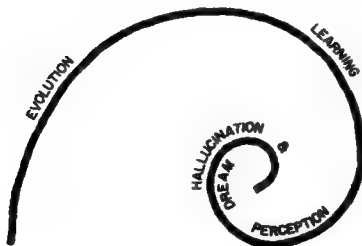
هل ادراك الزمن مرتبط بالخبرات المحسوسة ؟ التذبذب الآلى للمخ فى مستوى التردد من ٣٠ إلى

٤. هرتز "Hz" يبدو جوهرياً لمطابقة الأحداث المحسوسة . عند قمع هذا التذبذب العصبي في أثناء فقدان الإحساس مثلاً فإن الأحداث المحسوسة أو المعلومات " لا يمكن الشعور بها ، وهنا يصبح إدراك الزمن متوقفاً والمرضى دائماً يعتقدون أن الزمن لم يمر عند إصابتهم بحالة فقدان وعي بينما تقدير الزمن بعد النوم يمكن أن يكون دقيقاً بصورة مدعشة وقد سجل مادلو ، بويل (١٩٨٧) القوى الكامنة سميماً (كاستجابة لأعلى صوت طقطة متتالية كل منهم إستمروا على ثانية وأعلى سبعون درجة من المستوى السمعي الطبيعي) ، وفي الحال وبعد الإستقراء لحالات فقدان الإدراك بعامة لـ ٣٠ مريض تم إجراء جراحة. ولقد وجدوا أن حالة فقدان الوعي قد جمعت صفات التذبذب العصبي للمصادر المركزية التي تم إثارتها بالنبهات السمعية .

كيف إذن نتجيب على السؤال الموجود في العنوان الفرعي لهذا القسم : هل الذهن خاصية وظيفية للمادة في عقلنا؟ مثله مثل سؤال آخر هل هذه الجملة ثلاثة وثلاثين حرفاً؟ - سؤالنا يتضمن الإجابة عليه (الوسيلة الزمنية هي الرسالة) . إن العقل يقوم بوظيفتين عملية خلق المعلومات ، وفي نفس الوقت إعادة الشكل في إعادة الذهن وقصص علميات الاسترجاع الذهنية تمتد أيضاً حدود تأدية الذهن للمعلومات المسبقة ، وهي خاصية وظيفية للمادة (المخ) في عقولنا .

لولة الحياة اللوغاريتمية كصورة للزمن عند العقل المتطور .

يمكن للإنسان أن يناقش تحول المعلومة الفضائية إلى فكرة زمنية على أنها قصة العقل المتطور - تاريخ تحول المادة لشيء ، وأعلى من نفسها من خلال الملاحظة الذاتية والإدراك الذاتي وخطوات هذا التحول المتكامل - نشوء ، تعلم ، إدراك ، حلم (وهلوسة وأحلام يقظة) - ويستمر بمعدل زمني للتغيير متقدم دليلاً في اتجاه تناقص الإنتروبيا (مقياس الطاقة غير المستفاد) ويمكن أن يتم تصويره كلولبية زمنية لدلالة الحياة (اللوغاريتمية) فيشر ١٩٦٦ ، ١٩٦٧ ، عملية نشوء يمكنها شحن المعلومات بأقل إنفاق للطاقة وفي سنة ١٩٧٩ قام بيتسون ص ١٤٨ بإعادة إكتشاف مفهومنا : "التفكير والنشوء متشابهان في عوامل مشتركة .. نظام كل منهما بداخل الشخص وهو يسمى التعلم . والآخر متأصل في الوراثة ويسمى النشوء" .



شكل رقم ١

دليل لولبية الحياة (الوغازتصية) يصور صورة الزمن للعقل كما تحدث خلال النشوء، التعلم ، الإدراك ، الهلوسة ، والأحلام هذه الحالات تتطلب طاقة أقل وأقل لشحن المعلومات بطاقة متزايدة (التهيز لعملية التفاعل) اللولبية اللوغازتصية اهتم بها أولاً "ديكارت ١٦٣٨" وبعد ذلك "توريتشيلي" . "جون بيرنولي" قنى أن يكون لديه لولبية رائعة منقوشة على قبره (نقلها فيشر ١٩٦٧ ص٤٤٣) .

لماذا يبلغ النشوء أقصاه (فى هذه المرحلة) فى الأحلام والهلوسة ؟ التفكير ، أحلام اليقظة ، الأحلام ، الهلوسة كلها ثم ذكرها هنا لتوضيح إلهام الخيال ، الهلوسة والمعاني للتخيلات العقلية . والأحلام بالتحديد حالة تحرك سريعة للعين فى النوم . والهلوسة - أو أحلام اليقظة - خبرات حادة مرتفعة دون رغبة ومقدرة لتحقيقهم باللمس (حساسية مرتفعة لمعدل الحركة) والاشياء القياسية (الممكن اثباتها) هى أشياء تبدو كأنها لا يمكن قياسها (فيشر ١٩٦٩) . وموتين "عند تأمل فى التفكير والشعور يصنفهم أحياناً بأحلام اليقظة": نحن نائمون مستيقظون ومستيقظون نائمون" (نقلها شاعرو بينسكى ، ١٩٨٧) . فى هذه الحالة فإن التفكير حالة من زيادة التركيز تختلف عن الحلم والهلوسة ، ويكون فيها المؤلف حائراً مع المشاهد فى ميلاد تخيلاته الإبداعية الخاصة .

فى اثناء النوم والأحلام تدرب "ديكارت" على نقل حلمية السابقين وكذلك الحلم المتطور ، وهكذا التفكير فى أساسيات الإكتشاف الرائع (الهندسة التحليلية) . ويقال عن ذلك إنه أعظم خطوة منفصلة فى التاريخ لفلس هذه العلوم (فون فرانز ١٩٥٢ ص٥٧)

كل كلمة تحدث بها شخصيات "تشارلز ديكنز سمعها هو بنفسه "لويس ، ١٩٦١ ص٦٦ نقلها بارنتر ١٩٨١ ص١) . ويوجد أيضاً دليل قوى على أن "جيمس جويس" كان يسمع أصوات خيالية أعاد صوته فى كتبه كأصوات مفككة حوار داخلى لإعطاء بعض الأمثلة القليلة .

عند وصف قصة إستباط العقل كلولبية الحياة اللوغازتصية يمكن للشخص بلا تردد تقسيم الاجزاء التى تعرض طبيعة الحالة الساكنة (حالة عدم التوازن للنظام المفتوح) للنشوء والتعلم والإدراك والهلوسة . والنشوء حالة ساكنة يقدمها خط مباشر لقصة اللوغازتص المتصلة بالتغيرات الكيميائية لخلايا الجسم - الحجم والقياس (ريكول هاسلى - المعادلة الألوثرية (١٩٣٢) $M = K \cdot W^n$. تضمنت الخطوة عرض ٦٣ نوعاً من الشديديات الزهايمية والخبتان ، وأكثر من ذلك العلاقة ذات التأثير المرتفع بين حجم جسم فى ٤/٣ كجم (القضاء) ودورة (الزمن) تحمل الحقيقة على مستوى العضو الواحد ، مثلاً عند وضع وزن المغ ٤/٣ كجم فى مقابل الحياة والتهيز المزودج التقريبي لدورة الحياة يتم عرضه عن طريق التجميع القوى لخطوط الإحتسار والتردى وبالتحديد صلاحية الإنسان خلال علاقته به .

وطالما أن الإنسان يعيش ثلاثة اضعاف ما يجب بالنسبة لحجم جسمه ، فهذه الصلاحية ربما توضح أن مع الإنسان وعقله قد يكونان على علاقة بامتداد حياته (فيشر وروكي ، ١٩٦٨ ص٢٦٩) . وهكذا فإن طول عمر الإنسان يفسر جيداً أن العقل يشبه الزمن أكثر مما يشبه الفضاء .

والتعلم كعملية تهبط أخرى ، فإنها أيضاً حالة سكون . وهكذا فإن تصاعد منحنيات التعلم تتبع خط مباشر فى تناسق لوغارىتمى . ويمكن وصفهم كوظائف الطاقة للشكل العام $P = K \cdot t^n$ ، حيث أن P مقياس تصاعدى للأداء . وهى وقت للممارسة أو عدد من التجارب (ستيفنز وسافين ١٩٦٢) .

إن الحديث عن التعلم وعلاقته بالنشوء هو نفس الحديث كمبدأ عن الإدراك وعلاقته بالتعلم علاقة أخرى فى خط مباشر تم الحصول عليها فى تناسقات لوغارىتمية وضع خطة لدى الاثارة مقابل الأهمية النفسية . فالعلاقة توضح تزايد الاحساسات كقوة عمل من خلال مدى ارتفاع الإثارة ، أو $R = K \cdot S^n$ عندما يكون الحرف الساكن K يعتمد على وحدة القياس ، والدليل (الأس) n ربما يختلف من كمية متصلة حسباً إلى أخرى (ستيفنز ١٩٥٩)

والهلوسة يمكن رسمها بيانياً كما حدث مع الإدراك كوظيفة لقوة نفسية وبدنية ، بينما المهمة الإدراكية تقوم بعملها عن طريق أشياء تحت تأثير عقار الهلوسة . هذه العقاقير الفعالة نفسياً - مثل السيوسيبين و ترجمة : أيهاب محمد حافظ فايد

THC⁹ ومثلاً لا تغير علاقة الخط المباشر بين اللوغارىتم S (الحافز) واللوغارىتم R (الإستجابة) وهكذا فالدليل (الأس) (يمثل الإنحدار) ينخفض عن طريق السيوسيبين ويرتفع عن طريق THC⁹ ويمنأ الحرف الساكن (يمثل الفاصل) يخضع لتغيرات فى الاتجاه المعاكس (شافر وهيل وفيسر ١٩٧٢) .

لقد إستعرضنا صورة العقل الإستنباطى كعملية متطورة مع اللولبية اللوغارىتمية ، وهى الخطوات التى تتكون من :النشوء ، والتعلم والادراك ، والهلوسة ، (أو أحلام اليقظة) . كل خطوة تنابعية تعرض حالة ثابتة كما تعرض عملية تفاؤل تعمل فى مساحة فضائية أقل (لا يمكن تحديد موقعها) بمعنى آخر أبعاد زمنية أكثر وأكثر (فيشر ووكي ١٩٦٧ ولو وضعنا اللولبية اللوغارىتمية فى نظام لوغارىتمى متناسق فسوف نعرف فوراً علاقة الخط المباشر فى النشوء ، والتعلم ، والإدراك ، والهلوسة ، والأحلام بتقديم قوانين لوغارىتمية لمبادئ إدراكية لطبيعتنا .

ولكن ما هى طبيعة الزمن ؟ الزمن ليس وجود جسدى يمكن تحديده من خلال الملاحظة، ولكن مفهوم اتصال يعود للعلاقات السببية للأحداث . فالطفل الرضيع يتعلم تدريجياً ليرى العلاقات السببية كأمو زمنية ، وفى سن السابعة يفهم الأطفال طبيعة السببية وتكوين الأدوار الإتصالية فى كل من العالم الحقيقى وفى اللغة . إنهم يتعلمون التلاحم مع الزمن بمعنى أن يؤرخوا الخبرات الشخصية التى تقبل أجزاء السلاسل السببية . والتنظيم المتتابع للأجزاء - هو ضغط للمعلومات أو التذكر المؤرخ للأشياء فى الحاضر .

ولكن - بالتحدث على أساس علم الكون - فلماذا إنتهاء الزمن الذى تتزايد فيه القوضى يشابه ذلك الذى يمتد فيه الكون ؟ فلو كان الشخص يؤمن أن الكون سوف يمتد ويضيق مرة أخرى ، فسيصبح هذا سؤال عن سبب وجودنا فى الحالة الممتدة بدلاً من الحالة الضيقة . يمكن للشخص ان يجيب أن الظروف فى الحالة الضيقة لن تكون مناسبة لوجود المخلوقات الذكية التى تسأل هذا السؤال . البشر يجب أن يستهلكوا الطعام ، بمعنى شكلى منظم للطاقة ، ويحولونه إلى داخل أنفسهم وإلى حرارة ، بمعنى شكلى

فوضى للطاقة . وهكذا فإن الحياة الذكية لا يمكنها الوجود في حالة ضيقة للكون - وهي حالة للفوضى الكاملة تقريباً أو التوازن الحرارى (هو كينج ، ١٩٨٧) وهذا هو سبب ما نلاحظه ، في معدل ما من معدلات التغيير ، ذلك هو زمن الأحياء وارتباطه بنسبة التغيير وتعرض الخلايا) الديناميكي الحرارى والسهام الكونية للزمن للإشارة لنفس الإقحاه . هكذا فالحياة والعقلية الزمنية الإستنباطية يتبعان طريق "النظام من الفوضى" وهذا يأخذ الطاقة من الخارج وتحولها من خلال أنفسهم لحالة منخفضة من الطاقة الغير مستفاد والحياة مستقرة ظاهرياً بعيداً عن التكوين المتوازن النفقات الذى يتطلب تنظيمًا دقيقاً أو التخلص من الطاقة الغير مستفاد في ضوء تكاليف ميزانية الطاقة الغير مستفاد عالمياً .

لولبية الزمن للحياة (أو لولبية الحياة للزمن) تتطور خلال التفرع وعمليات الحفز الذاتى الغير مستقيمة ، وتطوير إنتاج مقاييس الطاقة الغير مستفاد والنمو والتقدم والمدار وآخر بُعد حيوى تم إضافته للتغلب على صعاب ارباك الحرارة الديناميكية للحياة هو التساؤل من خلال وفيما وراء الكون (رسول ١٩٨٣) . والتمييز بين الضوضاء والفوضى يشابه الإختلاف بين ضوضاء الجمهور في مباراة كرة وضوضاء النزاعات العائلية (سكاردا و فرعان ، ١٩٨٧) .

وربما استطعنا الآن أن نضع العقل كمفهوم يشبه عملية التنظيم الزمنى والذى عن طريق استهلاكه أقل قدر من الطاقة ، تقدمنا بالمعلومات باختبار ذاتها ، ونشاط الإشعاع "التلقائى" هو حالة فوضى قاعدية ، تنتشر في وظيفة الدماغ الطبيعية (فرعان ١٩٨٧) ، وهي حالة سابقة للخبرة الذاتية للمخ وأكثر من ذلك ، فلو اعتبرنا أن الإثارة والكبت أعصاب ناقلة مثل وسائل التغذية الاسترجاعية فإن الإثارة تؤدي إلى الحصول على تغذية استرجاعية إيجابية ، والكبت يؤدي لتغذية إسترجاعية سلبية - مفهوم الإثارة يصبح غير ذي صلة طالما أن اشارات التغذية الإسترجاعية (وظيفة التهيج المعصى) توضع قيسة العلاقة الفورية للإستجابة فالنشاط الفوري إذن استجابة دون إثارة (زيبارا ١٩٧٢) .

وبالنسبة لـ "سكاردا" و "فرعان" (سنة ١٩٨٧) ، فالخ يعتمد على النشاط الكونى لجميع عمليات الإدراك الحسى ويعمل كمصدر للضوضاء . يمكن التحكم فيه ، كوسائل لتأكيد الاستمرار للأشكال الحسية التى تم تعلمها من قبل . هذه الفوضى هي ضوضاء تم التحكم فيها بخواص محددة إنها ليست بلا وجود (جازفيتللى ، ١٩٨٣ ، وروسلر ، ١٩٨٣) بل حتمية وضروية بمعنى أنها يمكن مماثلتها عن طريق مجموعات للحل من معادلتين مختلفتين وغير مستقيمتين .

* المخ الانسانى يستهلك في التفكير حوالى ١٤ وات من الطاقة (جونسون ، ١٩٨٠) ، ومعظم الطاقة مطلوبة من أجل الحصول على استجابة المخ ، وهي الحالة الاستقبالية للنشاط الاشتعالي المعصى التلقائى . القدرة العقلية تقضى تبعاً لبرون بهوالى ٦٩٪ ، وهكذا فأننا ، اليوم نقوم المخ بوظيفة أهم من القلب إرجع الى جونسون .

* الزبابة : حيوان من أكلات الحشرات يشبه الفأر . (المترجم)

النظام من الفوضى.

"سكاردا" و "فريمان" ١٩٨٧ قاما أخيراً بتطوير شكل بارز لوصف الديناميكية العصبية التي أنشئت من إدراك وتقييم النكهة . كانت معلوماتهم ملاتمة ومقيدة لإفتراض ان الديناميكية العصبية تعتمد بشدة على المهارة الفوضوية . نظرية ان الإدراك طورت القوى بأن المعلومات الحسية تصل إلى العصب الشئى عن طريق كوامن الحدث لمحدود عصبى محدد ، وهذا يتوحد سريعاً مع خبرة الماضى بمحل كبير ذاتى التنظيم مستخدماً التناخ كله . هذه العملية- واضحة ك نطاق واسع لنشاط الخلفية الفوضوية وفى الإنتفاعات التحليلية التي تظهر متكررة فى EEG . وأكثر من ذلك فالنتائج (قهيدياً) فى الرؤية تبين أن قشرة الدماغ البصرية EEG تشابه الـ EEG العصبى الشئى فى عدة نقاط ، وهذه الإختلافات يمكن إرجاعها جزئياً للاختلافات فى التكوين التشريحي بين اللحاء البصرى والشئى (فريمان، فان ديجك، ١٩٨٧) .

ويرى الكاتبان أنه بدون نشاط مشوش ، فإن النظام العصبى لا يمكنه إضافة شئ جديد لذهنونه من الأشياء المتعلقة . والفوضى قد النظام بحالة محددة "لا اعرف" والتي من خلالها تتولد أشكال ذات نشاط جديد و "ينبوع الفوضى" يجعل النظام قادر على أن يتجنب كل الأشكال التي تم تعلمها من قبل ليقيم شيئاً جديداً يمكن أن يؤدي إلى تكوين مجموعة خلايا عصبية جديدة ، بتقوية نقاط الإشتباك بين زوجين من الخلايا العصبية لديهما ارتباط شديد . مجموعة الخلايا العصبية تعود إلى مجموعة فرعية من الأعصاب التي تكون ١-٥٪ من الشبكة الإدراكية وتعمل فى حالة غير مستقيمة وثابتة) . وهكذا فإن الفوضى تسمح للنظام بالهرب من ذهنيته الثابتة للإستجابات لإضافة استجابة جديدة لحافز خيالى تحت تأثير قوى (فريمان ، ١٩٨٧) . ما هي المتضمنات الإدراكية لهذا الموقع؟ التاريخ لا يتم تقديمه كصور مخزونة ل الماضى ، ولا الحاضر مرآة للبيئة . بدلاً من ذلك فهو أحداث بعشية محددة بحالات من النشاط العصبى ، وهي نتاج لمجموعة النظام العصبى الداخلى والخجوى . فى هذه الحالة فالتكوين العصبى يستخدم المعلومات لتخلق حالات داخلية خاصة ، والتي تتطلب معاني (ويرنر ، ١٩٨٧) .

ومن الواضح أن عدم الاستقرار الفوضوى يؤدي إلى وصف أفضل للأشياء الكامنة فى الوظائف العصبية أكثر من مفهوم اكمال الشكل ، وهذا ما وصل إليه سكاردا وفريمان (١٩٨٧) : ففى حيوان متنبه ومتحفز تسبب الطاقة عدم استقرار النظام ، مما يؤدي إلى عدم استقرار أكثر والتفرع لشكل جديد للنشاط الشكلى إن التقارب لمصدر الجذب فى نظام واحد (اللحاء الشمسى مثلاً) يؤدي لعدم استقرار الأنظمة الأخرى (النظام الحركى مثلاً) ويؤدي بالتالى الى حالات تفسير ومناورة جوهريه للحدث داخل البيئة . وبالاعتماد على بحثهما فإن سكاردا وفريمان (١٩٨٧) وضعا مسئلة تقول إن السلوك من الأفضل أن يكون مثلاً لمجموعة حالات مستقرة ومنظمة فى نشوء مسارى . إن الخاصية الأساسية لديناميكية المخ والوعى محكم "الحركة التالية" من خلال السيطرة على حركة الجسم فى الفضاء لأهداف الارتقاء الذاتى .

وهكذا فإن الأنشطة العقلية يمكن التفكير فيها كأفعال عضلية (فيشر ، ١٩٨٦ ص ٣) . طالما أن ارتخاء نشاط العضلة (اراديا) ينتج في خبرة الفرغة بتسجيل جهاز رسم انتباض وارتخاء العضلة مسجلاً صفراً للجهد .

مع وضع ذلك في الاعتبار ، فالفوضى ، من خلال "عدم استقرار المسار" ، تخلق نوعاً جديداً من النشاط ، ذلك هو هذا "النظام من الفوضى" الذي يظهر أخيراً ليحبر الفجوة المتسعة بين مستوى السلوك المقصود ومستوى الوظائف العصبية للتفسير . هل عدم استقرار المسار الفوضوي وصلة ديناميكية بين العناصر العصبية الصغيرة والملاحم الكبيرة للوعي ؟ نظرية النظام الديناميكي تبقى كشكل رياضي ، تجريداً يشكل الكون البشري ، وعوامل جذب ، بالتحديد ترمز الى الاشكال الهندسية للسلوك الداخلي المقارب للنظام . وهكذا سوف يصبح من العبث الاعتماد على الأصل والوظائف للعقل المجرد على أساس تجريده "ولسوء" لاحظ إننا نشعر بالحماية بلا شيء آخر سوى الـهـدائل المعرفية المستمرة والذي يحبر الفجوة بين العقل ومشكلات "المخ" هو المنطق واللغة التي في عقولنا .

التمييز بين "المخ" والعقل قد يكون قبيحاً بين الكم والكيف

"تغيير هيجل" من الكم الى الكيف يحدث عندما يكون الكم - المتنوع المستمر قد يحول عن طريق العقل . كيف متميز إلى إن قصور الطول الموجي بانتظام مثلاً ينظر اليه على أنه تغييرات في الكيف للون وزيادة الترددات تدريجياً بانتظام لتغييرات في الكيف لطبقات الاصوات الموسيقية . هذه التحولات للكيفية الى كيف جديد ومتميز يراها "هارناد (١٩٨٧ ص ٤) كقياس للتحول الرقسي الذي بدون الحيز المستمر للتغييرات الفسيولوجية لمستوى متكافئ . ذو طابع مميز .

ويمكننا توضيح تغيير الكم إلى كيف في لغة رياضية . تخيل نظام ديناميكي يتم وصفه عن طريق مجموعة من المعادلات المختلفة . لو غيرنا بانتظام الاجزاء المساوية في المعادلات ، فإن اسلوب النظام سوف يتغير بانتظام أيضاً فمثلاً لو كان السلوك يتذبذب ، فإن فترة ونطاق التذبذب سيتغير بانتظام وفي النهاية طالما أننا مستعدين في تغيير الاجزاء المتساوية فسنصل إلى حد "التشعب" والذي يتغير فيه السلوك بطريقة مفاجئة والنظام ، كمثال ، قد يتوقف عن التذبذب ويبدأ في النمو بطريقة دليلية .

والآن فـالسؤال قد يكون مفاخرة : هل يمكن أن تكون الملاحظة ذاتها ، بمعنى الإدراك - المعرفة أو التفاعل مع الشيء الملاحظ ، هو الذي يحول الاجزاء المتساوية في النظام الجديد ، وهكذا فالقنات هي حد للتفرع الذي يتغير فيه السلوك بطريقة مفاجئة إلى كيف جديد ؟ هذا الكيف الجديد الذي يشبه الزمن أكثر من كونه شبيهاً بالقضاء قد يكون اللون الأحمر المترجع للنفاحة ، مذاق الفاكهة ، أو الرائحة المشيرة للفيرومون بمعنى ، فئات محددة تعمل من خلال تفاعل بسيط غير مستقيم مع المكونات القليلة فقط .

والكيف غير محدد يمكن ويوجد كحالة فعالة في نظام الملاحظ والملاحظ

وخبرة المعرفة الذاتية أو الإدراك الذاتي قد تكون إدراكاً من فئة أخرى ، كيف جديد يتم معرفته كحالة فعالة "أنا ألاحظ ذاتي" التي تتأصل من خلال التفاعل مع ملاحظات الكائنات الحية لبنية

المعلومات القياسية (تخيلات) للحاجات والرغبات التي كانت تتولد. والمعرفة الذاتية هي المعرفة بتنظيم الذات أو الانتظام الذاتي (دشمال ، ١٩٨٧) الذي يتغير من العملية الفوضوية التي توسع بعناية من الترددات الصغيرة وتحولها إلى حالة فعالة مترابطة وهي وظيفة العقل والمعرفة الذاتية كإدراك للتنظيم النفسى في ملكية ذاتية المنطق وأقوى فيما وراء اللغويات (لوفجرين ، ١٩٨٣ ، ص ٢٢٢) من المراجعة (الذاتية) المستمرة التي تتحول الى مرجع عادى معروف جيداً وفى نفس الوقت المعرفة الذاتية تعمل كدليل على الاتساق .

وهكذا فالتمييز بين (المخ) والعقل يمكن أن يعتبر تمييزاً بين الكم (خلال نظم فرعية) وهو النشاط العزيز المتربط لحوالى ١٢١٠ "أعصاب تتحول إلى "كيف" جديد ، والتقدم الدليلي "الأسى" للظاهرة الزمنية للخبرة الذاتية للمخ ولكن مع وضعنا في الاعتبار أن الكم والكيف ولهذا الموضوع - • المخ والعقل ليسا شيئاً عضوياً حقيقياً وخاصيات منطقية للتكوين ، ولكنهم في أنفسهم تراجم لكيفية تفاعل التكوينات المتممة مع بعضها البعض.

وضع الخبرة الذاتية للمخ في الاعتبار

دعوني أركز على قضية (المخ) والعقل وهي خواص متممة تشكل الدائرة التكميلية والقضية يمكن توضيحها بصياغة ذكية من هنري اس (١٩٦٣ ص ٦٤) .. المخ هو العضو الوحيد الذى يتطور بالخبرة ذاتها" والدائرة التكميلية تشكلت بين التطور الذى يعتمد على الخبرة الذاتية والخبر الذاتية التى تعتمد على التطور لا يمكننا شرح أو فهم "الخبرة الذاتية للمخ" إلى أن نجد نظاماً رسمياً للقواعد لوصف هذه الكفاءة. ولكن في نفس الوقت يجب أن نعرف أن القواعد المستخدمة في التشكيل" للخبرة الذاتية للمخ" ليست بالضرورة نفس القواعد التى تقدم الخبرة الذاتية للمخ . فالأداء العضوى والديناميكية العصبية مثلاً ، يمكن تشكيلهما من خلال أشكال ديناميكية حرارية وحقائق متتالية ولكن وصف العضوية كمحركات حرارية والديناميكية العصبية كتقديرات ، لا يعنى أن الاداء العضوى يعمل مثل المحركات الحرارية أو المخ مثل الكمبيوتر . إن هذا بالتحديد يصعب تطبيقه كقاعدة ونظام شكلى لوصف الكفاءة الذاتية للمخ - العقل ، بينما ادعاء أن الديناميكيات العصبية تعتمد بشدة على الفعالية الفوضوية لا يعتبر قاعدة سليمة وللتغلب على هذه الصعوبة ، فنحن مجبرون على تركيز الإنتباه على مفاهيم أساسية معينة، تساهم في فهم الخبرة الذاتية للمخ ، وتتوقف عن المحاولة لدمج هذه المفاهيم خلال نظام شكلى . والمفاهيم الأساسية هي الإيقاعية ، الاحتجاجية ، إعادة التكاثر والتنظيم الذاتى .

ولقد تم ملاحظة الإيقاعية والاحتجاجية في تذبذب ردود الأفعال الكيمائية البسيطة ، فمثلاً رد فعل بيلوسوف - زابوتنسكى (B2) كان نظام REDOX يوضح تكوين كسر الإيقاع المتفرق الثابت الذى يخضع للتنظيم الذاتى تحت حالات ليست بعيدة عن التوازن . وفى رد فعل بيلوسوف - زابوتنسكى (عندما قام زابوتنسكى ١٩٦٧ بإبدال "سترات" بيلوسوف الأصلية بالمالونيت) حمض الستريك قام

باللونان بإيقاعية دائرية واختفى اصفرار الأكسدة لايونات السيريوم ، بينما بالتالى قام بأكسدة حمض الستريك ثم عاد فى الدقيقة التالية كأيونات الحامض الهرومى ، وقام بأكسدة السيريوم المتبقى . وقام "كرولى" وقيلد عام ١٩٨٦ بتشغيل التذبذب الشابت فى ال REDOX الكامن . هذه التذبذبات ثم ازدادها كهرىياً (فى اثنا تحركهم فى مفاعلات منفصلة الحركة) ، وتم ملاحظة مجموعة متنوعة من السلوكيات المزوجة مثل التزوع ، والدورية الظاهرة ، والفوضى ، والتزامن ، والتسليسة ، وإهادة التذبذبات فى متذبذب أو اثنين . ومصدر الفوضى التى تم ملاحظتها قد يكون مرتبط مباشرة بحضور عامل جذب غريب يرجع سبب وجوده إلى "خريطة حذاء فرس سمبل" بمعنى تلك التى تصعد الحدود الموضوعة لنفسها (كرولى وقيلد سنة ١٩٨٦) .

ومثل أى متذبذب جذاب آخر ، فإن نظام رد فعل بيلسوف جساس لإعادة الحالة عن طريق دافع متميز (الأشعة فوق البنفسجية مثلاً) ويمكن لثلاثة أبعاد متجمعة - مثل الساعات القديمة وجهاز اثاره نبضات القلب أو أى متذبذب آخر محدود الدائرة - نقل رد الفعل عن طريق تشويش دورى (دولنك وآخرين ١٩٨٤) ونقلها ودينفرى ١٩٨٧ ١٦٤٤) .

وأكثر من ذلك ، فإن الكاشف سريع التهييج (دينفرى ١٩٨٧ ص٢٤٥) عن طريق ضبط ثانوى لطريقة زابوتينسكى ، ويمكن لرد الفعل أن يتوقف عن التذبذب تلقائياً ، ولكن تبعاً لـ "ودينفرى" فإن الإثارة والقدرة على إنتشار الإشارات الكيميائية تبقى غير متعرضة للشبهة وعند حشا عن طريق مشير قضائى الكونين كافى ، فإنها توحى بحالات ثابتة بديلة وتنظم نفسها دورياً فى الفضاء والزمن . والنتيجة تكوين صغير محبوس من الخيوط التى ليست أكثر سمكاً من الحللها الحبية (حوالى ١٥٠ ميكرون) ، موجات تدور وتنفض وتنشع من الإثارة التى تتابع رد فعل السائل كله للأشكال الإيقاعية . وهكذا لم تعد هناك حاجة لوسائل الإثارة : حيث أن التكوين أصبح كاف لنفسه بنفسه .

رد فعل B2 هو أفضل ردود الأفعال المعروفة المتصلة بالحفز الذاتى (ابنشتين وآخرين ١٩٨٣ ، نيكوليس وباراسى ١٩٨٤) . بدلاً من التتابع السريع والمباشر من المفاعل إلى المنتجات ، فإنها تتلذب أو تدور دورياً بين مناطق مميزة للنظام وحالاتها الوسيطة . هنا الدوران الدورى متصل بظاهرة أخرى ، هى تشكيل التكوينات الفضائية فى وسط أولى التجانس ، أى ارتفاع الاشكال للإنتقال السداسى للحرارة ، فشلاً ، عند تسخين وعاء به ماء حتى نقطة الغليان (فهذه هى ظاهرة عدم الاستقرار عند برنارد) . كل الأشكال المنظمة تلقائياً تعرض شكلاً نظامياً أساسياً مثل اللولبيات الدائرة والدوائر الممتدة (وهى نسب لا كمية ولا تعدادية) والتنظيم التلقائى للمادة غير محدد بردود الأفعال الكيميائية ، وهى ظاهرة كلية الوجودة يمكن ملاحظتها فى التكوينات المتنوعة مثل تجميع القطر الفروى (بوتر ١٩٦٧ نقلها دينفرى حوالى عام ١٩٨٧ ص١٧٥) وعدم إتساق النبض القلبي (دينفرى ١٩٨٧ ص١٨٧) ، وأنواع معينة من نويات الصرع ، وانتشار الإكتشاب ، وفى لولبيات التكوينات المجرية (مادورى وفريمان ١٩٨٧) . والدهش أنه فى أثناء حالات فرط الإستشارة (عقاقير النشاط النفسى عن طريق الحث أو الطهيمة) ، والشكل النظامى الأساسى أيضاً (من جديد) يظهر ويتطور فى مجموعة متنوعة من أشكال الهلوسة

(فيشر حوالى عام ١٩٧٥) .

وقد يبدو هذا بسبب فرضى فرط الاستشارة فى الطبقة الخارجية المرئية ، وهى إذن فرضى يتم تركيبها على أشكال عصبية متكررة لإستنباط نظام من الفرضى ، ألا وهى موجات شبكية متناوبة . والزخرفة والتطور الفنى لأشكال الهلوسة المنتظمة يتم الإعجاب بها فى نافذة عرض زهور رائعة للكائنات ذات الفن المعمارى القوطى ، وفى التناولات التى ترمز للفن الدينى (فيشر ١٩٧٠) .

والاشتعال العصبى التلقائى ، الذى هو نشاط عشوائى أساسى تم التعرف عليه مؤخراً كخاصية منسقة من تفاعل الأعصاب ، خاصة تتخلل الوظائف للحائية العادية (فريمان ١٩٨٧) . والأعصاب المكونة تنتج إستجاباتها المنظمة للمثير : إنهم ذاتيو التنظيم . ولا يوجد عامل مركزى للتعامل معه ، ولنقل إن المثير رواية فإن التعلم والتذكر وظائف يتم توزيعها من خلال الشبكة العصبية (سكاردا وفريمان ١٩٨٧) . والنظام الموازى المتوزع يتكون من شبكة شديدة الإتصال من الوحدات التى تتفاعل مع بعضها البعض عن طريق إرسال واستقبال إشارات متغيرة عن طريق الأوزان المرتبطة بالصلات بين الوحدات فى أثناء الاعتماد بشدة على التغذية الإسترجاعية المنظمة .

وفى أثناء التطور فإن الأعصاب يكون لديها إيقاعية كهربائية جوهرية ذاتية ، تجعلها واحدة من الكليات المركزية فى التنظيم الأولى لشبكة الأعصاب (ال ليناس ١٩٨٧ ص ٣٤٨) . والإيقاعية الذاتية وإتصال أخلايا ببعضها البعض من خلال اتصال كهبرى مباشر (أداة الربط الكهربية) ، هى أساسيات كهربائية جوهرية لتنظيم دوائر المخ الجنينى وعند تجمع الشبكة البدائية بالإلتصاق والإنجذاب الكيماى فلابد من حدوث اختيار أبعد على أساس الاستجابات الكهربائية الجهرية ، للسماح بالتصرف الكهربائى للقرابة الديناميكية (رزين كهريائى) فى شكل تنبهات مزدوجة . وفى الثدييات توجد عدة موصلات أيونية بالتحدد ثم وصفها بالمقدرة على تقديم تنبهات جوهرية فى النماذج العصبية ومنع الأعصاب مع المقدرة على الرنين عند ترددات الإثارة (جانسين وليناس ، ١٩٨٤)

وإعادة الإدخال هى مقدرة مطلوبة من النظام العصبى للتأثير على نفسه من خلال الإتصالات من وإلى المناطق الخارجية وحتى الفرعى منها للمخ . وتبعاً لحسابات (سزيتاجوتاس ١٩٨٧) الصعبة ، فإن ٨٠٪ تقريباً من المحيوط التى تعيش فى اللحاء المخى تخدم إعادة الإدخال للحاء . وإجمالى النسبة المثيرة لطرق إعادة الإدخال قد تصل لأكثر من ٩٠٪ من جميع الوصلات للحائية ويلاحظ سزيتاجوتائى أن هذا قد يكون غير مبالغ فيه لأن كل خلية لحائية لديها وسائل كامنة مباشرة أو غير مباشرة لأى نقطة أخرى فى اللحاء .

كيف يساهم إعادة الإدخال فى المعنى ؟ عندما تحدث تغييرات فى أحاسيس المخلوقات ذاتية المرجع لحركاتها الإرادية (أو العكس) ، فإن المحرك الحساس يتفلق لذلك (بمعنى إثبات أن حساسية "الهرتج" هى المحرك لأكله) . وشكل إعادة الإدخال هو المعنى لهذا السلوك (راجع فيشر ، ١٩٨٤) .

ويمكن وصف معاودة الذهن كعملية من خلالها يصبح الوسيط رسالة مثل "هذه الجملة بها ثلاثة

وثلاثين حرفاً.

ومفهوم التنظيم الذاتي ليس بعيداً عن الغموض . والتنظيم الذاتي هو تعبير انتقالي ولكنه يستخدم كما لو كان غير إنتقالي وهو كامل في نفسه . وبالنسبة ليوم (١٩٦٩) فالإلكترونيات والبروتونات .. الخ مجرد أسماء لأوجه واسعة ، عملية هرمية تعمل في مستوى المادة الغير حية . وفي العالم الغير عضوي فإن غو البلورات هو شكل قياسي آخر للتنظيم الذاتي في المادة الحية . ومن جهة أخرى لا شيء يقوم " من تلقاء نفسه " ، وهو الأصل الفعلي لأي شيء غير قابل للتفكير بدون موضوع التفكير (لوكر ، ١٩٨١ ص ٢٣١) . ومن هنا فالتنظيم والتنظيم الذاتي ينتسب إلى ملاحظ النظام أكثر من النظام نفسه (بيير ، ١٩٦٦ ، ص ٣٥٧) فلو كان النظام يتحرك في اتجاه ما يراه الملاحظ كنهاية مرغوب فيها فهو يكون تحت السيطرة وبوضوح فإن الملاحظ يدع انطباعه يعمل من أجل النظام . التنظيم الذاتي مثل المعرفة هو عين الملاحظ المشاهد .

وأكثر من ذلك فإن وجهة نظر الملاحظ تؤثر على المقياس الذي يتم تقسيم الملاحظة عن طريقه . فمثلاً المنضدة لو نظرنا لها كشئ يتكون من الكترولونات فهو نظام مقرر ، بينما المنضدة التي تم ملاحظتها عن طريق الميكروسكوب (التي يتناول عليها الشخص الإقطار) تقدم تكويناً احتمالياً وهو نتيجة لملاحظتها ، وتتغير إلى نفسها في كل لحظة من لحظات الزمن (آرايب ، ١٩٨١ ، ص ٥٠) . وعلى الرغم من ذلك فإن (تقلب) الضوضاء التي تم وضعها يمكن أن يغير السلوك الكيفي لنظام محدد وبخاصة طبيعة عوامل الجذب (ايردس ، ١٩٨٤) ، وهكذا فإن انتقال الضوضاء يمكنه أن يلهب دوراً فعالاً وبناءً في تنظيم التكوينات المنظمة . ونوع التناقص العصبي الذي تلعب فيه الضوضاء أكثر من الفوضى دوراً أكثر أهمية هو شكل سيجهنوسكي وهينتون (١٩٨٥) للتعرف على الصورة في اللحاء المرئي .

ولكن كيف يرتبط السلوك الفوضوي بمفهوم التنظيم الذاتي ؟ وما هو التنظيم الذاتي ؟ لقد رأينا أن الإيقاعية الذاتية هي صورة أساسية لقدرة المخ لتنظيم أشكاله الزمنية الفضائية للوظيفة وبالتالي للتكوين والشئ الأساسي عند "سكاردا" و "فريمان" ليس مطابقة نشاط المخ لديناميكية الفوضى . ولكن المخ يقوم بنشاط فوضوي كبشير جوهري لنشوء الحالات المنظمة (١٩٨٧ ، ص ١٨٧) ، بمعنى السلوك الذي تم التفكير فيه من قبل للحصول على القواعد والتلاعب بالرموز .

وقد نحاول الآن الإجابة على السؤال . ما هو التنظيم الذاتي ؟ كما أن الفوضى الواضحة في نظام هي مقياس لتجاهل الملاحظ (شئ واضع في النظام) فالتنظيم الذاتي هو مقياس للمعلومات التي يعرضها نظام (التي هي بالطبع من عمل الملاحظ في النظام) . ومن الواضح أن مقدرة الملاحظ لامتكاس وعمل المعلومات معقدة في المستوى الأعلى والأسفل لحالاته المعلوماتية المنظمة . وهكذا فالفوضى تم ملاحظتها كأقل وأكثر الحالات تنظيمياً في هذا الشكل الهرمي .

لا يجب الاستمرار في عدم ذكر أن "الملاحظ" كان بالفعل - رغم عدم الوضوح - محتوي داخل تعريف حده فويرستر عام ١٩٧٤ ، ص ٢٣) ، مستخدماً اسهاب "شانون" : النظام "ذاتي التنظيم" لو

كانت نسبة التغيير في الوفرة إيجابية . وفي كلمات أخرى فالإسهاب الأولى حالة ضرورية (ولكنه ليس كافياً) للتنظيم الذاتي لكي يحدث . النظام أيضاً لابد أن يكون لديه تصور ذاتي كافٍ بمعنى أنه لابد من مرونة كافية للاحتفاظ بالاضطرابات الصغيرة من تدميرها في الحال (لاعلان ، ١٩٨٧) . والإسهاب الأولى يتم استخدامه في العملية إلا إذا أمكن إعادة شحن النظام بإسهاب من آلية إضافية (على مستوى مختلف) . وبالنسبة لاطلان (١٩٨٧) ، فإن دور تناقض حالة النوم والحلم هو مثال لإعادة شحن الإسهاب الوظيفي العصبي للإبقاء على استمرار قدرتنا للتعلم الغير مباشر .

وفي النهاية يمكننا تعريف التنظيم - الذاتي أو الأفضل التنظيم التلقائي (SO) ، كخاصية واقعية للعمليات والأنظمة المادية وكانعكاس لحالات المعلومات المنظمة (متوقع وهادف) التي تحاول الأنظمة عرضها (والتي يتأثيرها بحمل الملاحظ في النظام) . وتتفاعل أنظمة التنظيم التلقائي مع البيئة التي بها طاقة متاحة وتتيح للنظام تفريقها . ليس بعيداً جداً عن التوازن في تكاليف البيئة (انتقال الطاقة الغير مستخدمة) . والتفريق يمتد في مسار معين يعرض أشكالاً فضائية ثابتة (بضعها) والتي تؤثر بتدريج الطاقة . والتأجيل (في الأنظمة الحية) يمكن أن يتبادل مع اتساع الحياة المنتشر في معدل تفسيرات كيميائية محددة في الحلأ الحية (نيسر ، ١٩٨٨) . وأنظمة التنظيم التلقائي تحتوي على عامل حافظ و/أو عملية تغذية استرجاعية تتيح للملاحظ أن يصفهم في ألفاظ ومعادلات مختلفة غير مستقيمة . هذا المعنى للتنظيم التلقائي يوضح أن التنظيم التلقائي - مثل بقية العالم المادي - حقيقي وموجود في عين المشاهد . وهذا يتم تحديده في لحظة الملاحظة ويوجد تماماً طوال بقاء اللحظات الزائلة (وبصرف النظر عما إذا كانت الملاحظة مهمة بالتفاعلات الكيميائية في المعمل أو المجرات أو التكوين العصبي) .

فلا الملاحظة التلقائية لره فعل بيلوسوف - زابوتسكي ولا مرارة الكينين (أو حلاوة السكر : أو شكل ولون الأوراق ، أو صوت الرعد وهكذا .. ليسوا خاصيات لنظام أو تكوين . والخاصيات الإدراكية والمفهومية يتم تحديدها وتعود وحدها إلى التفاعل بين الملاحظ والشئ الذي يلاحظه وهكذا فالملاحظة - الفاعل والمتلقى من خلال إدراكه تفاعلي (إعادة) إدراكه ، هي نظام عصبي مركزي يتم تشكيله كخبرة ذاتية . وهو يعمل ليس فقط تبعاً لقوانين الطبيعة ، ولكن أيضاً تبعاً لقوانين وجودنا (الموجّل) - قارن بين سرعة الضوء مع التواصل العصبي - بمعنى قوانين طبيعتنا نحن .

إن تفسير معنى هذه المفاهيم الأساسية مثل الإيقاعية ، والاحتجاجية وإعادة الإدخال والتنظيم التلقائي (الذاتي) - وقد تعود مرة أخرى للزمن - مثل طبيعة العقل والطبيعة الزمنية للعقل وهما شيان موجودان في المخلوقات الواعية . والمخلوقات الحية تنظم نفسها تلقائياً في الزمن كتكوين منتشر (ليس بشدة) بعيداً عن التوازن ، وفي هذه الحالة فالزمن موجود . والزمن موجود بالنسبة للإنجيلوس سيليسوس الأثاني القامض (أنت بنفسك صانع الزمن حراسك هي عمل الساعة نقلها نيسر ، ١٩٦٦) والعقل والزمن موجودان رينجبان بعضهما البعض بطريقة الإتكال المتبادل و "الإكمال اللجنوس" (تعبير كالي وسوادا ، ١٩٨٦) وما يحضرانه هو المعلومات والمعلومات هنا قابلة للتبادل مع الشكل كفكرة جوهرية افلاطونية .

دعوتى أقدم مثالا محدداً لقابلية التبادل . بدلاً من الرجوع إلى الشكل الجسمانى أو لشكل امرأة صغيرة جذابة نفضل أن نوضح المعلومات (الوراثية) الموجودة فى البريضة (التركيب الوراثى) للشمال الجذاب .. هذه المعلومات الشفرية سوف تحضر تساءاً ورجالاً آخرين ، طالما أن المعلومات تستحق اسمها فقط أو لو استطاعت خلق معلومات أكثر واستمرار خلق أشخاص من نفس الأنواع هو خلق زمن محدّد للأنواع والمعلومات القابلة للتبادل يمكن الإبتفاع منها كمقياس للشكل (فون فيتتر ساكر ، ١٩٨٥) .

ونشوتية لولبية الحياة من حسابنا تبين طبيعة العقل الزمية ، بمعنى بينما يكون عمل العقل كشبيه للنفساء أقل وأقل (طاقة) ، فإن عمل العقل كشبيه للزمن أكثر وأكثر والفكرة الأساسية من المعلومات هو دورها فى تقديم الكون من خلال شبكة عصبية حوالى عشرة بليون عصب متصل خلال هذه الكمية المذهلة . ومن خلال هذه الكمية المذهلة فإنه يمكن أعتبار العقل حقل للحاسة العضوية المقبولة للتفاهم ولكنه مقل غير عادى . ولا يمكن مقارنته بالمقول الفهم مادية الأكثر بساطة التى تتطلب حضور المادة (بمعنى الجاذبية) .. وليس بالضرورة أن يكون لديه مكان محدّد فى الفضاء . وطالما دليل الحضور موجود ، فهو ليس حقل للطاقة بأى حاسة عضوية ولا يتطلب احتواء طاقة من أجل الظواهر المعروفة التى يتعامل فيها العقل مع "المخ" (مارجينو ، ١٩٨٤) .

وتوصل إقليدس (١٩٨٧) إلى أن الأحداث العقلية (العقل) تصل كحقل بالطريقة التى افترضها مارجينو ، والتى تحدث تغييرات مؤثرة فى النشاط الزمكاني للأعمدة الحاثية أو وحدات القياس بدون خرق قوانين المحافظة وطالما أن بعض الحقول مثل حقل الإحتمالات لميكانيكا الكم لا يحمل طاقة ولا مادة فإن معرفة "المخ" (تم وصفها فى لغة المادة بأنها تحمل مادة وطاقة) تنتشر كشكل للمادة أساسى على مستوى الذرات النووية . هذه الأشياء الفرعية لابد أن تعمل للملاحظة (أو المقاييس بمعنى المعرفة بالأنكار والدوافع الذاتية أو الرعى) من أجل التحول إلى مادة . إنها ملاحظة تؤدى إلى معرفة (معلومات) للمادة مع شكل فى الزمن ، وإعادة تنظيمها كحاضى وحاضر ومستقبل كنقاط مندمجة فى التسلسل . والتوقف الفرعى عن عدم الإدراك - كافتراض يتكون من مفهوم منطقى غير ملموس وغير مدرك بالحس مثل الأشياء القريبة والتشوش اللغنى وهكذا . وإعادة التنظيم فقط لهذه الأشياء مثل إعادة تنظيم Quarks ، وهذا يقدم ما نعرفه بالسلسلة المتصلة القابلة للملاحظة للحجم أو الحمل . وبالحقل ، وإعادة تنظيم النقاط من خلال الصورة (عين العقل) تخلق سلسلة متصلة قابلة للملاحظة : خط .

وباختصار فإن الهوتون والإلكترون مازلا موجودات خيالية . والشكل لا يظهر قبل إعادة التنظيم المخلوق عن طريق الملاحظة فى العالم الذرى . سواء أكان هذا فى الإدراك أو الكونيات أو المستوى الذرى الفرعى فإن الملاحظين يخلقون كونهم عندما يقومون بالملاحظة . ولقد قال "ديبرو" باهتمام نحن العالم بأسره

رولاند فيشر

(اسبورليس . مايورس)

The Time-Like Nature of Mind

REFERENCES

- ATLAN, H. (1987), "Self-creation of meaning". *Physica Scripta* 36, 563-576.
- BATESON, G. (1979), *Mind and Nature, a Necessary Unity*. New York, Dutton.
- BEER, S. (1966), *Decision and Control*. London, Wiley.
- BOHM, D. (1969), "Further remarks on order". In *Towards a Theoretical Biology*, 2, Waddington, C.H. (ed.) Edinburgh, Biological Sciences & Edinburgh University Press.
- (1980), *Wholeness and the Implicate Order*. London, Routledge & Kegan Paul.
- CALEY, M.T. & SAWADA, D. (1986), "Recursive complementarity". *Cybernetica* 29, 263-275.
- CLARK, R.W. (1971), *Einstein*. New York, World Publ., p. 386.
- CROWLEY, M.F. and FIELD, R.J. (1986), "Electrically coupled Belousov-Zhabotinski oscillations". In *Lecture Notes in Biomathematics* 66, Othmer, H.G. (ed.), Heidelberg-New York, Springer.
- DESHMUKH, V.D. (1987), "Oscillatory neural ectoderm (one)". *Medical Hypotheses* 23, 107-108.
- ECCLES, Sir JOHN (1987), "Brain and mind, two or one?" In *Mindwaves*, C. Blake-more & S. Greenfield (eds.), Oxford, Blackwell.
- EPSTEIN, I.R., KUSTEN, K., de KLEPPER P. & ORBAN, M. (1983), "Oscillating chemical reactions". *Scientific American* 248, 96-108.
- ÉRDI, P. (1984), "Self-organizing mechanisms for the formation of ordered neural mappings". *Biol. Cybernetics* 51, 93-101.
- EY, H. (1963), *La Conscience*. Paris, Presses Universitaires de France.
- FISCHER, R. (1966). In *The Voices of Time*. Fraser, J.T. (ed.), New York, Braziller; pp. 357-382 & 657-666.
- (1967 a), In *Interdisciplinary Perspectives of Time*. Fischer, R. (ed.) *Annals of the New York Academy of Sciences* 138, 440-488.
- & ROCKEY, M.A. (1967 b), "A steady state concept of evolution, learning, perception, hallucinations and dreaming". *Intl. Journ. Neurology* 6, 182-201.
- (1968), "Psychophysics of excitation and tranquilization from a steady state perspective". *Neurosciences Research* 1, 263-314.
- (1969), "The perception-hallucination continuum". *Diseases of the Nervous System* 30, 161-171.
- (1970), "Über das rhythmisch-Ornamentale im halluzinatorisch-Schöpferischen". *Confinia Psychiatr.* 13, 1-25.
- (1975), "Cartography of inner space". In *Hallucinations*. Siegel, R.K. & West, J.L. (eds.) New York, Wiley.
- (1979), In *Expanding Dimensions of Consciousness*. Sugarman, A.A. & Tarter, R.E. (eds.) New York, Springer.
- (1984), "Comments on the structure of ancient wisdom". *Journ. Symbolic Logic*. Structures 7, 387-389.
- (1986), In *Handbook of States of Consciousness*. Wolman, B. & Ullman, M. (Eds.). New York, Van Nostrand; pp. 395-427.
- (1988), "La différence". *Science* 240, 130.
- FOERSTER, von, H. (1967). "Time and Memory". In *Interdisciplinary Perspectives of Time*, Fischer, R. (ed.), *Annals of the New York Academy of Sciences* 138, Art. 2; pp. 866-873.
- FRANZ, von, M.L. (1952), "Der Traum des Descartes". in *Zeitlose Dokumente der Seele*. Studien aus dem C.G. Jung Institut Zürich, III. Zürich, Rascher Verlag.

- FREEMAN, W.J. (1987), "Simulation of chaotic EEG patterns with a dynamical model of the olfactory system." *Biol. Cybern.* 56, 139-150.
- & van DIJK, B.W. (1987), "Spatial pattern of visual cortical fast EEG during conditioned reflex in a rhesus monkey". *Brain Research* 422, 267-276.
- GARFINKEL, A. (1983), "A mathematics for physiology". *Am. J. Physiol.* 245, (Regul. Integr. Comp. Physiol. 14, R 445 - R 446).
- HARNAD, S. (1987), "Introduction". In *Categorical Perception*. Harnad, S. (ed.), Cambridge, Cambridge University Press.
- HARTH, E. (1986) "Does the brain compute?", *Behavioral and Brain Science* 9, 98-99.
- HAWKING, S. (1987), "The direction of time". *New Scientist*, July 9, 46-49.
- JAHNSEN, H. & LLINÁS, R. (1984), "Ionic basis for electroresponsiveness". *Journ. Physiol.* (London) 349, 227-47.
- JAMMER, M. (1960), *The Philosophy of Quantum Mechanics*. New York, Wiley.
- KANDEL, E.R. & SCHWARTZ, J.H. (eds.) (1985), *Principles of Neural Science*, 2nd ed., New York, Amsterdam, Oxford, Elsevier.
- KLOPF, H. (1977), *Mental and Physical Phenomena; Toward a Unified Theory*. Air Force Avionics Laboratory, Wright-Patterson AFB, Ohio 45433, Part I & II, pp. 205. Unpublished draft of a manuscript.
- LLINÁS, R. (1987), "'Mindness' as a functional state of the brain." In *Mindwaves*. Blakemore, C. & Greenfield, S. (eds.), Oxford, Blackwell.
- LOCKER, A. (1981), "Metatheoretical presuppositions for autopoiesis". In *Autopoiesis*. Zeleny, M. (ed.), New York, Elsevier-North Holland; pp. 211-231.
- LÖFREN, L. (1983), "Autology of help; resolving problems of levels and boundaries". In *Problems of Levels and Boundaries*. Pedretti, A. & de Zeeuw, G. (eds.), London-Zürich, Princeton Editions.
- MADLER, Ch. & PÖPPEL, E. (1987), "Auditory evoked potentials indicate loss of neuronal oscillations during general anaesthesia". *Naturwissenschaften* 74, 42-43.
- MADORE, B.F. & FREEMAN, W.L. (1987), "Self-organizing structures". *Amer. Scientist* 75, 252-9.
- MARGENAU, H. (1984), *The Miracle of Existence*. Woodbridge, Conn., Ox Bow Press.
- NICOLIS, G. and BARAS, F. (1984), *Chemical Instabilities*. Dordrecht, Reidel.
- NUMEZ, P. (1974), "The brain wave equation: a model for the EEG". Abstract, *Electroencephalography & Clinical Neurophysiology* 37, 426.
- PARRINDER, P. (1981), *James Joyce*. Cambridge, University Press.
- PRINGLE, J.W.S. (1976), "The mechanism of knowledge: limits of prediction". Paper presented at the 5th Intl. Conference on the Unity of Sciences, Washington, D.C., Hilton, November 26.
- ROGERS, L. (1973), "EEG correlates of chanting". Presented at the *Transformations of Consciousness Conference* (sponsored by R. M. Bucke Memorial Society & McGill University) Montreal, October.
- RÖSSLER, O.E. (1983), "The chaotic hierarchy". *Z. Naturforsch.* 38 a, 788-801.
- SEJNOWSKI, T. J. & HINTON, G.E. (1985), "Parallel stochastic search in early vision". In *Vision, Brain and Cooperative Computation*. Arbib, M.A., & Hanson, A.R. (eds.), Cambridge, Mass., M.I.T. Press./Bradford Book.
- SHAFFER, J.H., HILL, R.M. & FISCHER, R. (1973), "Psychophysics of Psilocybin and ⁹-tetrahydrocannabinol". *Agents and Actions* (Basel, Birkhäuser) 3, 48-51; and in *Abstracts of 5th Intl. Congress on Pharmacology*, San Francisco, California, July 23-28, 1972, p. 209.

The Time-Like Nature of Mind

- SKARDA, Ch. A. & FREEMAN, W.J. (1987), "How brains make chaos in order to make sense of the worlds". *Behav. and Brain Sciences* 10, 161-173.
- STAROBINSKI, J. (1987), *Montaigne in Motion*. A Goldhammer (transl.), Chicago, University of Chicago Press.
- STEVENS, J.C. & SAVIN, H.B. (1962). "On the form of learning curves". *Journ. Exptl. Analysis Behavior* 5, 15-28.
- SZENTAGOTHAÏ, J. (1987). In *Mindwaves*. Blakemore, C. & Greenfield. S. (eds.), Oxford, Blackwell.
- URIBE, R.B. (1981), In *Autopoiesis*. Zeleny, M. (ed.), New York-Oxford, Elsevier-North Holland.
- WEIZSÄCKER, C. F. von (1985), *Aufbau der Physik*. München, Hanser.
- WELLS, H.G. (1947), *The Time Machine*. New York. Random House; reprinted in New York, Bantam, 1968.
- WINFREE, A.T. (1987a), *When Time Breaks Down*. Princeton, N.J., Princeton University Press.
- (1987 b), *The Timing of Biological Clocks*. Scientific American Library, New York, Freeman.
- ZABARA, J. (1972), "Foundation for a cybernetic model of psychobiology". *Kybernetes* 1, 165-168.
- (1973), "Autorhythmic structure of the brain". *Cybernetica* 2, 77-98.
- ZHABOTINSKI, A.M. (1967), *Oscillations in Biological and Chemical Systems*. Nauka.-K. (Ed.), Moscow, U.S.S.R. Academy of Science.

التوازي المنطقي*: عندما يتفق العقل مع السياق العام (أو البيئة)

تأليف : باربره جيل هانسون Barbra Gail Hanson

«فى البداية .. قالت القطعة "الكلب ليس مجنوناً ،
فهل تزيد ذلك ؟ فقالت أليس: أعتقد ذلك » .
فقالت القطعة "حسناً إذن . الكلب يعوى عندما يغضب
، ويهز ذيله عندما يرضى ، أما أنا فأصوء عندما
أرضى وأهز ذيلي عندما أغضب. لذلك فأنا مجنونة» .

يصوغ التوازي المنطقي العلاقة بين العقل والسياق العام . وكما يوحى المقطع المذكور أعلاه ، فإن
منظومات المنطق هى سياق محدد ، وهى لذلك متوازية . وهذا النموذج يوضح أن الإنطلاقات المفهومة عن
العملية العقلية والتفكير يمكن أن تكون أكثر واقعية . كما أنها تقترح أيضاً أسلوباً جديداً لفهم المرض
العقلي من خلال فصل انهيار العمليات العقلية عن التحولات فى العملية العقلية .

إن التوازي المنطقي يربط نوعين واسعين من التفكير - نظرية المنظومات العامة والفكر البنيوي - ،
فعندما يتم ربط الإدراك البنيوي للقدرات المفهومة عن الكائن البشرى، إلى مبدأ «غير التراكبى» فى
نظرية المنظومات العامة ، فإن تناولاً جديداً ينشئ لتحليل العمليات العقلية باعتبارها توازي منطقي .
لقد تمسك منظرو العمليات العقلية بالتحديد المتعارف عليه للسخ والعقل والنفس والمجتمع ،
وأضيف إليهم تأكيد نموذج العلاقة بين العقل والسياق العام . إن التناول المصطلح عليه فى هذا الشأن قد

* أدين بالشكر للمناقشة التى جرت مع تورمان و . بيل ومثلثين ج ليرنر وإيمى تايمون وجون س . شراوس والى مساعدتى على
تعديل أفكارى . وعلى قدر معلوماتى فإن أول استئصال للتوازي المنطقي قدمته فى مقالتي هذه . وقد استعظم ت . ليرنر هذه
الكلمة من قبل ولكن بمعنى مختلف .

ترجمة : أحمد عبدالفتاح

تعطل بسبب عدم تطوره ولعدم قدرته على الربط بين الفرد والمجتمع . وإن دراسة المخ والعقل والنفس والمجتمع هي مجموعة مفاهيم مستقطبة ، فضلاً عن أنها سلسلة مفاهيم متصلة . ففي التناول الاجتماعي مثلاً نرى ذلك مشكلاً على هيئة "الكبير" في مواجهة "الصغير" ، "التجمعي" في مواجهة "الجماعة الصغيرة" ، وهذا يترك فجوة في علم النفس الاجتماعي ، والتي أقترح أن أملاًها باستخدام تناول غير مصطلح عليه وهو "نظرية المنظومات العامة" ("General Systems Theory (GST) " .

يمكن لهذا التناول من خلال "نظرية المنظومات العامة" أن يعمل في سلسلة كاملة من "الظواهر" ، تبدأ من خلال "الزوج أو الاثنين" وتتحرك باستمرار إلى أي حجم من الجماعة والمجتمع موضوع التناول . وينهض هذا الاحتمال من المبادئ الأساسية لنظرية المنظومات العامة - الكل أكبر من مجموع أجزائه . إن الكل الناشئ عن أي منظومة من جزئتي أو أكثر هو سياق ، وهذا يسهل عملية نقل الآراء المأخوذة من مستوى تحليلي واحد إلى أي مستوى آخر . كما أن نظرية المنظومات العامة لا تحمّل أية افتراضات أو إدعاءات . لذلك يمكن أن تستخدم أدوات فهمها من خلال تناولات نظرية متنوعة . وهذا يدمج الحوار الجاري من خلال السباح للتزاوج المباشر بين مفاهيم نظرية المنظومات العامة للبيئة (السياق) والمفهوم البنويوي لخواص بنية الواقع الانساني ، لكي يصوغ التوازي المنطقي الاشتقاقات المعرفية لهذا التزاوج ، ويوضح تضمينات مفاهيم المرض العقلي .

ويقترح التوازي المنطقي : أنه بينما يمكن أن يكون الواقع موضوعياً ، فإن المعنى يكون ذاتياً وهو لذلك سياق محدد . وهي فكرة مؤيدة تماماً في الفكر البنويوي ونظرية المنظومات العامة . فلا يوجد شيء مثل الواقع الموضوعي (الحقيقة الموضوعية) من وجهة نظر البنويوية . فالإنسان وحده هو المسئول عن تفكيره ، ومعارفه ، وما يفعله أيضاً . (فون جلاسر سفيلد ١٩٨٤ : ١٧) والبشر يبحثون عن أساليب مناسبة للسلوك في محاولة لتنظيم سبل التجارب المتدفقة بين التجارب السابقة (انظر جلاسر سفيلد ١٩٨٤ : ٣٩ ، و «لازلو» ١٩٧٢) . إن الواقع في الصياغة البنويوية ذاتي جداً ، وهو عملية مستمرة من التمزج وإعادة الطرح (فون فورستر ١٩٨٤) .

وهذا المفهوم لا ينكر أو يتحدى الواقع الوجودي (الانطولوجي) ، وعلى الأصح ينصب على العملية التفاعلية التي تخلق المعلومات عن الواقع (فيشر ١٩٨٥ : ٥٠) .

وتضيف نظرية المنظومات العامة إلى المفهوم البنويوي للواقع عن طريق صياغة المعنى باعتباره أداة للسياق . فالمعاني وأنماط السلوك التي هي ظواهر متبشقة مخلوقة من سياقات محددة . والقدرات التفسيرية للبشر تعني أن سياقات التداخل الشخصي ذاتية ، وهي لذلك ذات خاصة . (فريشكنست ١٩٨٧) . كما أن منظومات المنطق والسواء (السلامة العقلية) هي بنيات اجتماعية ذات سياق محدد ، لها قواعدها المنطقية الداخلية الذاتية .

ولا يوجد معيار أساسي للحكم على ما هو واقعي ، ومعقول ، أو سوى . ولا يوجد بين طيات هذه الوقفة النظرية شيء اسمه واقع واحد صحيح ، بل على الأصح توجد حقائق متعددة ذات سياقات محددة .

لذلك لا يمكن الحكم عموماً على منظومات المنطق بالخطأ أو الصواب سواء بمعنى نسبي أو مطلق . وهذا يجعلنا ننظر بفهم لكل منظومة من المنطق باعتبارها خطأ موازياً ، فضلاً عن تقاطعها مع منظومات المنطق الأخرى - ولذلك اخترنا مصطلح "التوازي المنطقي".

إن منظومات المنطق متوازية بمعنى أنها يمكن أن تبدأ من اصول مختلفة ، فضلاً عن انحرافها عن أصلها الموضوعي الواحد ، وتستمر في طراز خطي أو منطقي منطلقة من نقاط بدايتها المحددة .

يمكن تصوير مفهوم التوازي المنطقي بيانياً ، كما هو موضح بالشكل رقم (١) . وهذا التمثيل يرسخ فكرة أن المنطق إبداع ليس له صواب متأصل أو خطأ . وأن كل سلوك يتوافق مع منظومته (ساتير ١٩٦٧) . وكل منظومة لها قاعدتها المنطقية الفريدة ، وتسير من نقاط بدايتها في طرازها الذاتي . فهي مبنية على عمليات التفسير المتطور والتكيف مع الجماعات ، وقد تبين أحياناً تطابق غير مباشر مع الواقع الموضوعي .

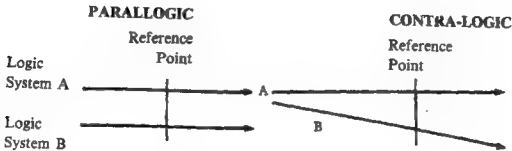
يرى التوازي المنطقي بأن الفروق بين منظومات المنطق حقيقية ، فمنظومات خلق المعنى ، والتعريف ، وتصنيف السلوك مربوطة بالسياق (البيئة) الذي يؤسسه . وقد تهدو أحكام "الجنون" أو "الاضطراب" أو "الحيرة" أو "الخطأ" صالحة عندما يتم الحكم عليها من خلال منظومة منطق مختلفة . ولقد بين "فانتزليك" هذا عندما ذكر كيف أن "كونراد لورينزي قد انتهى من الدوران حول حديثه وهو يصيح ولكي يجرب بالممارسة السلوكية تأثير ذلك على البط الصغير ، وقد رفع رأسه ليرى رد فعل العابرين الذين شاهدوا هذا السلوك المجنون (١٩٦٧ : ٢٠) . وقد نشأ هذا التفسير غير المنطقي من حقيقة أن العابرين لم يكونوا على دراية بسياق هذا السلوك ، ذلك أن فجوات الإدراك الأولية تصبح لازمة في مسألة التشخيص تحديداً .

• التوازي المنطقي والتشخيص :

إن نماذج رؤية التطابق المنطقي للسلوك هي أن السلوك يمكن أن يحكم عليه على أساس أنه "رقيق" أو "غلبيظ" بالنسبة لمنظومته المنطقية الأولية . وهذا يعني أنه قبل عمل مثل هذه التقسيمات فإنه من الضروري تحديد ماهية السياق الأولى للسلوك ، بمعنى أن ما يمكن أن يظهر على أنه انحراف عن منظومة المنطق ، يمكن أن يكون في الواقع انحراف عن نقطة الملاحظة . والشكل (١) هو تمثيل بياني يوضح كيف أن السلوك يمكن أن يبين نفس درجة الاختلاف النسبي للسلوك المنطقي ، ولماذا يتم تحديد نقطة للملاحظة إن كان يمكن الحكم على هذا السلوك بأنه "تعارض منطقي" أو "توازي منطقي" .

قد يبدو على السلوك أنه "تعارض منطقي" أو "انحراف" عندما يتأصل في الواقع من منظومة منطقية أخرى ، ولذلك ربما لا يكون الملاحظ قادراً على الحكم على حساسيته النسبية . فالحكم يعتمد على المكان الذي يلاحظ منه السلوك ، وهذا يربط المفهوم مع فكرة "Parallax" تحرك الأشياء في مجال

الرؤية* والمشروحة في قاموس اكسفورد (١٩٧٥ : ٦١٠) "بأنها الحركة الواضحة للشئ" بسبب تغير نقطة الملاحظة". ويمكن للقارىء أن يمارس هذه الظاهرة بوضع اصبعه على بعد بضعة بوصات من وجهه ثم يغلظ عينه اليمنى فاليسرى بالتبادل



يشير التوازي المنطقي إلى هذه الفكرة في إطار سياقات التداخل الشخصي . فإذا كان الملاحظ يرى السلوك من نقطة مرجعية مختلفة عن الشخص الذى يعرض هذا السلوك، فإن السلوك سوف يختلف ، أو كما يظن "هامبورجر" أن هناك طريقتين للنظر إلى الطبيعة تعطى الواحد صورتين (١٩٨٧ : ٣٥) . وفى هذا الحوار تكون النقط المرجعية هي سياقات التبادل الشخصى التى يتعامل معها الملاحظ والمريض . وهذا يوحى بأن ما كان يعالج اصطلاحياً على أنه "سلوك مجنون" قد يكون سلوكاً «غير عقلى» موضوع فى منظومة متطابقة منطقياً .

ويمكن تصنيف السلوك على أساس «عاقِل» أو «مجنون» عند استخدام إجراءات التوازي المنطقي ، لذلك فإن أول خطوة فى تقسيم السلوك هي تحديد السياق الذى يتنصّل له هذا السلوك . ما هو منشئه؟ ، والخطوة الثانية اكتشاف السياق من السلوك الملاحظ أو المصنّف . فإن كان السياق أصيلاً وبينة تصنيفه كذلك ، إذن يصلح الحكم بأنه "منطقي" أو «غير منطقي» ، «مناسب» أو «غير مناسب» ، «له معنى» أو «هراء» ، «طبيعى» أو «شاذ» ، ومرتبط بمنظومة المنطق فى هذا السياق . وفى هذه الحالة إذا تم تصنيف السلوك «غير منطقي» أو «شاذ» ... الخ فبدأ البحث عن الأسباب البيولوجية والنفسية الناشئة من هذا السلوك . وإذا لم يتشابه السياق الأصل مع سياق التصنيف فإنه من المفيد استغلال المنطق الداخلى للسياق الأصل ، لتحديد ما إذا كان السلوك غير منطقي فعلاً ، أو «توازي منطقي» ناتج عن منظومة منطقية مختلفة . وهذا يوحى بأن فصل السلوك «المتعارض منطقياً» عن السلوك «التوازي منطقياً» هو مرحلة أولية فى تحديد السبب الذى ينشأ عنه .

وفى عملية تشخيص السلوك على أنه «عارض» أو «طبيعى» فإنه يوجد على الأقل نوعين من

* فكرة تحريك الأشياء فى مجال الرؤية مثل وجهة النظر المنقولة بشكل جانبي . فالنقطة الاقرب للملاحظ تبدو عليها حركة فى عكس الاتجاه . (قاموس علم النفس) "المترجم"

المشخصين : « القريب المساعد » و«المعالج» . وكلاهما يدخل في عملية تحديد ما إذا كان السلوك محيراً ، وما هو الإجراء ، أو التناول اللازم له . وقد يبدو من الحكمة دراسة طبيعة المنطق والمبررات في داخل هذه المجموعة كجزء من عملية تعريف المريض .

القريب المساعد كمشخص للمرض :

لقد وضع هذا الجزء للقريب الملائق كمشخص في البداية وذلك لإدراك أن الأسرة تقارن تشخيصها الذاتي ، وتصنف السلوك بأنه «عارض» وبأى صورة هو «عارض» ، قبل أن يدخل المعالج إلى العملية التشخيصية . وكما هو موضح من خلال رأي «بولتر ومكدونالد» (١٩٨٥) أنه بممارسة الحصول على رأى آخر» يكون لدى الأسرة الفرصة لشراء التشخيص والعلاج اللذين تريدهما ، وهذا يعنى أن الاسرة بتأثيرها «تدفع» عملية التشخيص والعلاج (تبدأ وتبطل . وتسرع وتغير وتوقف العلاج) .

إن دورالقريب المساعد هو أصعب دور في عملية الملاحظة للسلوك وتصنيفه ، والإجراء المتبع حياله . ويشير «إمرسون» و «مستجير» إلى أهمية أن تأتى المتاعب لكى يتم تعريفها مبدئياً من خلال أولئك الذين على صلة مباشرة بالمريض . ويتضح هذا تحديداً عندما تكون الحالة محل الملاحظة «وقعية» ولها أعراض تتضمن اجتماعياً سلوكاً غير سوى مثل «هذيان الشيخوخة» ، و «النشاط الزائد» ، و «اضطرابات ما قبل الدورة الشهرية عند النساء» ، أو «الفصام» . وهذا يرتبط مع حقيقة أن هذه الحالات قابلة للتعريف على نحو اجتماعى ، وتعتمد على التفسير العادى للسلوك الماضى .

وقد لا يحدث السلوك العارض في حضور المعالج ، وقد بفلت من أدوات التشخيص التى يستخدمها الباحث ، وفى هذه الحالة يعتمد المعالج أو الباحث على التقارير الذاتية عن السلوك العارض من المريض ، أو أفراد أسرته (شترأوس ١٩٨٨) والعلاقة بين «فكرة تحرك الأشياء» فى مجال الرؤية وبين التوازى المنطقى علاقة لازمة تحديداً فى هذه الدراسة، وذلك عندما نلاحظ أن انتقال الأشياء يكون أكثر دقة على المدة القصيرة .

ويمكن أن يظهر ذلك للقارىء عندما يضع إصبعه على مقدمة الأنف ويغمض عينه اليمنى ثم اليسرى بالتبادل ، ويكون ذلك على أبعاد ٢ ، ٤ ، ١٠ ، ٢٠ بوصة . فربما يظهر «الانحراف» أو «التعارض المنطقى» بأعظم درجة فى المستويات القريبة . وهذا يجعل من الصعب اكتشاف ما إذا كان المريض متكامل حقيقة فى منظومة الاسرة المنطقية أم يعمل من منظومة منطقية موازية ، وذلك قبل استنتاج أى حالة مرضية جسمية ناشئة عنها . وهذا الاحتمال اقترحه «لانج» و «ايلسترسون» أننا عملهما مع الأسر الفصامية (١٩٦٤) . ويمكن أن ينظر إلى مصادر أخرى للقلق والتبرير فى الأسر التى تم فحصها ، باعتبارها مصادر ذات كفاءة لهوامل البيانات غير الدقيقة عن الأفراد المتقدمين للتشخيص والعلاج . وهذا يوحى بأن عملية الفحص الكليكنكى تحدث من خلال سياق أكبر من عملية تشخيص الأسرة .

الفاحص الإكلينيكي كمفحص:

عندما يعتبر الفاحص الإكلينيكي مشغولاً بالمرض العقلي ، فإن رسالة التوازي المنطقي هي استخدام أحكام قبلية للواقع الموضوعي وذلك لتقدير درجات الاعتراف في مفاهيم الفرد ، والسلوك التي يمكن أن تؤدي إلى تصنيف غير دقيق . وقد ظلت التناولات المصطلح عليها للعلاقة بين منظومات الأسرة والمرض العقلي ، تنظر إلى كيفية تطوير الانطلاقات من الواقع . وقد استخدم « لينز » (١٩٦٣ : ٩٥) مصطلح « خطأ استدلال Paralogic » ليشير إلى ممارسة القصاصيين الذين يجدون سياقاتهم في أسرهم ، يتم تزويد هذه الأسر بتدريب مكثف . ويشير « لانج » (١٩٧٦ : ٢٠٠) إلى القموض والعمليات المستترة التي تحدث في الأسر الفصامية .

وأشار سيفيني بولازولي (١٩٧٨) إلى المهمة العلاجية (مواجهة انتشار الأساطير حول الجنون . وقد أشار «ريس» إلى أهمية المنطق الداخلي للواقع ، ولكنه أكد أهمية القيمة الموضوعية للمنظومات المفردة (١٩٨١) .

يسود أن كل هؤلاء المؤلفين يرون المرض العقلي باعتباره انطلاقة من واقع خارجي أو موضوعي ، ويستمررون في تأكيد كيفية خلق هذه الانطلاقات . ويلمح «ديل» إلى أن عدم دقة البيانات في أدبيات العلاج في حدود الميل إلى أحد المتناقضات هي الانطلاقات من الواقع (١٩٨٦) .

ينطلق التوازي المنطقي من الرؤية الاصطلاحية لتبنى المفهوم البنيوي بأن الواقع بناء اجتماعي ، والمعرفة لا تعكس حقيقة وجودية موضوعية ، بل هي تنظيم وترتيب لعالم تنشئة تجسدتنا . (قون جلاسرفيلد ١٩٨٤ : ٢٤) . فالبشر مشغولون باستمرار في عملية ابتكار المعرفة التي تنظم التجارب في نمط ملائم ، وهذا النمط ليس مرتبطاً بحقيقة موضوعية ما . ولذلك يحاول التوازي المنطقي الوصول إلى طبيعة العمليات المحددة لبناء الواقع دون الحاجة إلى تقييم نجاحها النسبي أمام حقيقة موضوعية ما .

إن مفاهيم السواء والواقع والانضباط بالمعنى الموضوعي ، قد لا تكون مفيدة في معرفة أسباب تصرف شخص ما بطريقة معينة ، إذا كان سياق تعريف هذا الشخص هو «توازي منطقي» بالنسبة لسياق تعريف «الفاحص الإكلينيكي» . وإذا كان الفاحص الإكلينيكي يعمل من خلال منظومة تعريفات أخرى ، فسوف يواجهون المتاعب في رؤية ذلك بنفس الطريقة . إذ كيف يمكن للفاحص فهم الربط المنطقي لـ «لماذا» التي تفضل تسلسل الاستجابة الحسية - عند ما تكون منظومة علاقات المريض منطلقة من منظومة العلاج ، وتحديد العلاقات من خلال ديناميكيات معينة لسياق التداخل الشخصي للمريض . وقد سجل «بولنر ومكدونالد - ويكلر» حالة ، حيث كان المعالجون حائرون أساساً بسبب إصرار الأسرة على أن ابنتهم ليست مريضة ، وذلك في مواجهة الدليل المتزايد على مرضها العقلي . فعندما يتم ما أسماه «نقلة توازي منطقي» في منظومة الأسرة المنطقية ، يصبح الفاحص على وعي بأن اعتقاد الأسرة بسلامة الفتاة كان مهماً جداً في إطارها ، ويمكن تفسير كثير من سلوكهم في ضوء ذلك .

إن الملاحظة كانت صعبة لفهم الفاحص لديناميكيات سلوك الأسرة ، وهذه الحالة تظهر أهمية الانتباه إلى العمليات الأولية لخلق المعنى دون مفاهيم قبلية أو قيم تضع في اعتبارها شرعية مضمون العملية .
فالتوازي المنطقي يقترح الوصول بالواقع المحدد إلى خلق إجراءات في السياق .

العمليات : التوازي المنطقي ، المرض العقلي .. وما وراء ذلك :

تختص العمليات المقترحة من التوازي المنطقي بالمسائل الأولية للتصنيف . وأنا أطور مفهوم التوازي المنطقي مع الأخذ في الاعتبار تصنيف المرض العقلي والتشخيص . وفي هذا الجزء أشير إلى ما يندرج تحت التوازي المنطقي بالنسبة للتشخيص والمرض العقلي والعمليات العقلية . كما أشرح كيفية شمول التوازي المنطقي لاستيعاب عمليات التصنيف كأساس منهجي عام وما ينضوي تحته من إجراءات .

تشخيص المرض العقلي :

يقترح التوازي المنطقي أن معنى السلوك من خلال بيئته الفطرية يجب أن ينشأ كإعلام لتصنيف هذا السلوك إلى «عاقل» أو «مجنون» ، «سوي» أو «مرضى» . ويفرض اهتماماً حريصاً على مصادر بيانات السلوك موضوع الملاحظة ، وبالأخص المواقف التي تأتي منها معلومات أفراد الأسرة عن المريض الذي لم يلاحظه الفاحص أولاً لباحث بعناية . وهذا الإجراء يكشف وجود الأمراض الجسمية الناشئة عنه . إن التوازي المنطقي يشير عموماً إلى الميول إلى عمليات بناء المعنى عند الإنسان في البيئة ، وكيف يمكن أن يختزل الفاحص هذه الميول ، حيث تحدث فجأة نقله التوازي المنطقي . كما يكون من الممكن البدء في البحث عن الأسباب الناجمة بتأكيد متزايد على صلاحية التصنيف الإكلينيكي .

إن رؤية التوازي المنطقي يندرج تحتها ثلاثة أنواع من السياقات ، والعلاقات الخمسة والعلاقات الاجتماعية والروابط ، وكل نوع من هذه السياقات يمثل توازي منطقي ، كما أنه عرضة لحدوث فجوات في فهم حالات المرض .

إنني أتهم رد الفعل القوي للتوازي المنطقي في تحريره لإمكانات الفحص الإكلينيكي ، وهو تستطيع حد . إن التشخيص الإكلينيكي يترك مشكلة لأن العملية العقلية مثبتة في بيئة المريض التي لا يمكن أن يشاركه فيها الفاحص . كما أن الميول في الممارسة الإكلينيكية تحو أقطاب طبية للمرض تضطر المعالج أن يتعامل مع المرضى كأفراد ، فضلاً عن أنهم أجزاء من كل أو سياقات . لذلك يصعب على الفاحص رؤية الأصول البيئية (السياقية) للمريض العقلي لأنه لم يتعلم أبداً البحث عنها . فالمعنى المبتدئ في بيئة المريض الملاصقة له قد لا يكون جاهزاً في الحال أمام الفاحص . لذلك لا تكون الإجراءات التشخيصية العادية مشجعة عند تحرير المعنى .

إن التوازي المنطقي يمكن أن يستخدم لدراسة تطور المريض في المستشفى ، ويجب أن يكون الفاحص على دراية بأن تنزيل المستشفى يصبح مثبتاً على وضع المستشفى ، وهي بيئة يمكن أن يشاركه فيها

الفاصح . وقد يساء فهم الإجابات عن أسئلة المشاعر والمدرجات، إن لم تكن هناك مشاركة كافية للمعنى الفطري، وخصوصاً إذا كان المحتوى الفكاهي أو المجازي مفقود . كما أن تقرير المريض عندما يُسأل عن حالة ، تكون الإجابة « أشعر كأني أصعب موز "Ifeel Like abanana" وقد يبدو هذا غير معقول . ورغم ذلك ، إذا كان ذلك يقصد به المجاز (كونه غير قادر على التفكير أو الحركة ، أو اسقط احترامه لنفسه) أم نكتة ، فقد يفقد العلاج المعنى بسبب نقص الفهم الأولى . وهذا الاحتمال يبدو مناسباً عندما يشعر المريض بالخوف أو عدم الأمان عند كشف مشاعره، وذلك في حالة الاستجابة لموقف حين يسأل أمام عدد كبير من أعضاء العبادة أو في حضور المرضى الآخرين . وربما يكون المجاز أو النكتة هي أسلوب طوره المريض "ليشير" إلى ما يحسه لاختباره. ويفتح التوازي المنطقي هذا الاحتمال ويقترح أن يكون العلاج على دراية بالسباق الأولى للمعنى . وكيف يمكن أن يختلف هذا السياق عن سياق المريض .

إننا نلهم الدوازي المنطقي بذكر توسيعه ليفكر في كيفية دخول العلاقات الاجتماعية إلى عملية التشخيص . ويمكن أن يستخدم ليضع في اعتباره أن سياق المعنى والمنطق يمكن تعريفهما من خلال تقسيم مشترك : « طبقة » ، « هوى » ، « حالة » ، « مصدر » ، فيس فوري « طبقة » وغير مدركة في « طبقات المنطق والتفسير » ، وهي معروفة من خلال عناصر السياق الاجتماعي ، وقد تحرك التشخيص . فحينما تتضمن الحالة موضوع البحث بعض صور انهيار التفكير ، أو الانضباط الاجتماعي ، فقد تؤدي بالمصالح إلى اختلافات في التفاهم المتبادل بأن يفسر السلوك على أنه « عارض » في حين أنه « توازي منطقي » . وقد يجرى البحث على السياق الاجتماعي فيؤثر على نتائج التشخيص .

فأذج من العملية العقلية والمرض العقلي :

يدعم أصحاب وجهة نظر التوازي المنطقي درجة تأثير البيئة في فهم المرض العقلي ، فيستضع أن الاضطرابات المعروفة للعملية العقلية يمكن أن تربط بنقطة ملاحظة الملاحظ مفهومين للمرض العقلي . الأول : يمكن أن ينظر على أنه انهيار في سياق عملية التفكير، وهذا يقترح البحث عن أسباب هذا الانهيار والثاني : أن المرض العقلي ينظر إليه على أنه من نقطة انطلاق عملية التفكير ، وهذا يقترح البحث عن أسباب الانتقال .

ويتناظر هذا الجزء مع اقتراح « بوزينو » للوصول إلى الفصل بين « العقل والتفكير » (١٩٨٦ : ٨٩) . فالعقل في نط التوازي المنطقي ليس مطلقاً أو ملكية عامة ، بل هو بناء سياقي محدد . ويمكن أن يدرس التفكير على أنه عملية للوصول إلى سياق محدد للعقل . لذلك يمكن أن ينظر للمرض العقلي على أنه إما نقلة للعقل أو انهيار في التفكير. ويبدو أن الأنماط المصطلح عليها في المرض العقلي مركزة أساساً على فحص انهيار التفكير.

قد يكون التوازي المنطقي هو نقطة الانطلاق التي يتم من خلالها فحص الأنماط المعرفية للمرض العقلي والتي تشترك معها الممارسة الإكلينيكية . كما أنها تقترح مراجعة الأنماط المصطلح عليها لدراسة

البيئة (السياق) وتضع معها الانتقالات في العقل . كما يمكن أن تستخدم أيضاً لأخذ موقف نقدي ، ليس فقط من كيفية تصنيف المرض العقلي ، أو كيف أن القسم يكشف السلوك في المستقبل ، بل أيضاً لتصنيف نفسه واقترح على نحو معرفي الرجوع لوقت لم تكن تقسيمات المرض العقلي تؤخذ كإشكالية في حد ذاتها كما يحدث الآن . إن العلاج النفسي النظري يمكن أن يفحص الافتراضات الأساسية التي تنشأ عن أنماط العملية العقلية والمرض العقلي ، وتقرن كيفية ملامسة هذه الأنماط للممارسة الحالية ، فمثلاً يمكن للمرء أن يدرس كيفية أن مبدأ الكل أكبر من مجموع أجزائه يدعو إلى نمط من العملية العقلية ؟ ويمكن إجراء الاحتكاك والمراجعة عند تنميط العملية العقلية والمرض العقلي بأسلوب يتكامل مع السياق .

إن الابتكارات الحديثة في مجال حالات مثل الفصام قد تقترح الحاجة إلى إعادة دراسة التقسيمات التشخيصية المتعارف عليها . ويوجه التوازي المنطقي بأن السلوكيات التي لها أصول مختلفة قد تكون إما حالة انتقال عقلي أو اختبار في التفكير . لذلك فإن تقسيم المرض المبني أساساً على السلوك الملاحظ دون اعتبار تام لسياقه قد يؤدي إلى تحجيب فرص غير متساوية داخل تقسيم عام . وقد تعكس مشكلات التصنيف الدقيق مسألة جدوى التقسيمات . ولا أقدم دليلاً على ذلك ، بل أقترح كسبيل يمكن استخدامه . إن كياناً كاملاً من "العلاج النفسي النظري" ، والذي يفحص الأسباب الناشئة عن افتراضات في أنماط المرض العقلي ، يمكن في النهاية أن تطور التشخيص بإنشاء تقسيمات ذات جدوى أكبر . ويمكن - لاعتبارات نقدية - لنظرية المعرفة ، والمفاهيم أن تتطور مسترشدة بابتكارات هذا البحث في تحديث الإطار النظري الذي تقوم عليه الممارسة الإكلينيكية .

وربما تزودنا فحوص الانتقال العقلي والتوازي المنطقي باتجاه جديد لتنميط العملية العقلية عموماً والمرض العقلي خصوصاً . وهذا الاحتمال ينبع من رؤية التوازي المنطقي للعلاقة بين العقل والسياق العام ، حيث ترفض الأنماط المصطلح عليها فاصلاً إدراكياً للعقل الفرد عن البيئة . والتوازي المنطقي يقدم الوسيلة لإدراك العقل كسياق مثبت (دائم) .

استطرادات :

إن أحد فرائد هذا التناول من خلال نظرية المنظومات العامة هو فرصة لاستخدام أدوات إدراكية مطورة في مستوى واحد لدراسة المستويات الأخرى وتؤكد النظرية أنماط التنظيم ، وتلاحظ ميل هذه الأنماط للملاحظة على مختلف المستويات . إن هذا البحث في مجمله يختص بعملية تصنيف السلوك مع الأخذ في الاعتبار المرض العقلي . ويمكن أن يستخدم التطابق المنطقي لدراسة عمليات التصنيف كإطار عام للمنهجية والتدرج إلى مستويات أخرى .

إن مفهوم التوازي المنطقي يتحرى الأفكار الأولية البديهية للتصنيف ، ويوحى بأن « البديهي » يمكن أن يترجم لكي يعنى « من خلال سياقي الذاتي » . فهو يشير إلى أن التقسيمات الموجودة في سياق واحد

والتي تطبق كما هي عبر سياقات أخرى ، قد تهدد جدوى هذا التقسيم . فال تصنيف عن طريق تجميع بيانات مستقاة من سياقات متنوعة ، وحالات متنوعة ، هو إجراء منهجي يؤدي إلى سوء التفسير . والأمر الحاسم هو الوصول إلى إقامة معنى داخل السياق قبل تجميع البيانات عبر السياقات . وللتوسع ندرس تضمينات رؤية التوازي المنطقي للسياسة الاجتماعية . فقد تحدث الفجوات في فهم وإدراك «السواء» على مختلف مستويات السياقات الاجتماعية . ويقترح التوازي المنطقي ذلك لأن منطق السياقات المتنوعة قد يتنوع أيضاً . لذلك لا يكون من الحكمة تطبيق منطق سياق على سياق آخر ، فحلول المشكلة الناتجة عن سياق واحد لا تولد أعراضاً جانبية غير محسوبة . والأمر الحاسم هو أن نحلل السياسات التي طبقت على درجة واحدة ، أو ثقافة واحدة ، أو أمة واحدة ، ثم تطبق على أخرى ، لأنها لن تحقق الهدف . فالإجراء لابد أن يتطور من خلال الإدراك الأولي ونقله التوازي المنطقي كمحرك للحركة في هذا السياق . إن السياق هو أداة لاثنتين أو أكثر من الأجزاء المتداخلة ، فمنظومات المنطق محددة السياق ولذلك فهي متوازية . والتوازي المنطقي هو وسيلة لتطوير المرونة العقلية للتحرك من سياق إلى آخر أثناء تقييم الطبيعة المميزة لكل منهما . والرسالة على كل المستويات ، هي أن التشخيص والتحليل سوف يكونان أكثر تأثيراً عندما تكون الطبيعة الفريدة للخاصية الناتجة عن السياق موضع إعتبار واهتمام .

Parallogic

REFERENCES

- AGNEW, N.M. and BROWN, J.L., "Bounded rationality: fallible decisions in unbounded decision space", *Behavioral Science*, 1986, 31, 148-161.
- BUSINO, G., "Sociology in Crisis", *Diogenes*, No. 135, Fall 1986, 79-92.
- CARROL, L., *Alice's Adventures in Wonderland*, New York, Bantam Books, Inc., 1981 (Bantam Classic edition).
- COULSON, J., et. al., eds., *Oxford Illustrated Dictionary*, Oxford, Oxford University Press, 1975.
- DELL, P.F., "Why do we still call them 'paradoxes'?", *Family Process*, 1986, 25(2), 223-234.
- EMERSON, R.M. and MESSINGER, S.L., "The micro-politics of trouble", *Social Problems*, 1977, 25(2), 121-134.
- FISCHER, R., "Deconstructing reality", *Diogenes*, Spring 1985, number 129, 47-62.
- "Emergence of mind from brain: the biological roots of the hermeneutic circle", *Diogenes*, Summer 1987, number 138, 1-25.
- FRISCHKNECHT, F., "Dialogue on informatic philosophy of behavioral sciences: positivist bias misses the symbol-system point", *Behavioral Science*, 32, 1987, 234-237.
- HAMBURGER, J., "The Art of Reasoning in Biology and Medicine", *Diogenes*, Summer 1987, number 138, 26-40.
- HANSON, B.G., "Definitional Deficit: A Model of Senile Dementia in Context", forthcoming, *Family Process*, 28, 1989.

- LAING, R.D., "Mystification, confusion, and conflict", in I. Boszormenyi-Nagy and J.L. Framo eds. *Intensive Family Therapy*, American Medical Association, 1965, reprinted in Sluzki, C.E. and D.C. Ransom eds., *Double bind: The Foundation of the Communicational Approach to the Family*, New York Grune & Stratton, 1976, 199-218.
- LAING, R.D. and ESTERSON, A., *Stanity, Madness and the Family*, Markham, Penguin Books Canada Ltd., 1980 (first edition 1964).
- LASZLO, E., *Introduction to Systems Philosophy*, New York, Gordon and Breach, Science Publishers, 1972.
- LIDZ, T., *The Family and Human Adaptation*, New York, International Universities Press, 1963.
- MEAD, G.H., MORRIS, C., ed., *Mind, Self and Society*, Chicago, University of Chicago Press, 1962 (first edition appeared in 1936).
- POLLNER, M., and McDONALD-WIKLER, L., "The Social Construction of Unreality: A Case Study of a Family's Attribution of Competence to a Severely Retarded Child", *Family Process*, 24, 1985, 241-254.
- REISS, D., *The Family's Construction of Reality*, Cambridge, Ma., Harvard University Press, 1981.
- SATIR, V., "A family of angels: an interview with Virginia Satir", in J. Halev and L. Hoffman, *Techniques of Family Therapy*, New York, Basic Books Inc., 1967.
- SELVINI-PALLAZOLI, M., *Paradox and Counterparadox*, New York, Jason Aronson, 1978.
- STRAUSS, J.S., "Mediating processes in schizophrenia. Towards a new dynamic psychiatry", *British Journal of Psychiatry*, 1989, 155 (suppl. 5), 22-28.
- VON FOERSTER, H., "On constructing a reality", in P. Watzlawick, ed., *The Invented Reality*, New York, W.W. Norton and Company, 1984, 41-62.
- VON GLASERSFELD, E., "An introduction to radical constructivism", in P. Watzlawick, ed., *The Invented Reality*, New York, W.W. Norton and Company, 1984, 17-40.
- WATZLAWICK, P., BEAVIN, J.H., JACKSON, D.D., *Pragmatics of Human Communication*, New York, W.W. Norton & Company Inc., 1967.

هل نهاية القرن .. نهاية الأسلوب العالمى ؟

مفهوم المادة فى الفن المعاصر*

تأليف : بيتر بور Peter Por

« نهاية القرن » ردد لورد هنرى . فأجاب مضيفه «
« نهاية العالم » .. أيا وإيلد ، صورة «ديمان جراى»

عندما نستخدم هذه الجملة المذكورة أعلاه من حوار الكاتب « أوسكار وايلد » كمقدمة ، فإننا نقترح إظهار إشارة المضيف الوثيقة الصلة بالموضوع ، لكن نوضح أن « نهاية القرن » لا تشير إلى « نهاية العالم » على نحو محدد ، بل توحى كما تشير العبارة إلى انهيار الفن ، نهاية العصر والعصور التى كانت تُفهم فيها التجربة الفنية وتجربة العالم على نحو مميز ، فقد كانت بالطبع نهاية لما نسميه « الأسلوب العالمى » .

لقد ظلت فكرة الأسلوب لزمن طويل تتضمن مغزى عام ، ويمكن أن يرجع أصل الكلمة بلا شك إلى مصطلح "Stilus" . وهى تحديداً الريشة التى استخدمها الكهنة فى الكتابة ، وربما يكون قد أشهر اليها

* نص مطول عن المذاكرة التى قدمت لمؤتمر من المجتمع الفرنسى فى مجال الأدب العام والمقارن ، تولوز ، ١٩٨٧ .

كاستوانة في الكتابة المصرية القديمة (١) وخلال الامتدادات الزمنية والتبديل في الكلمة ، أصبح إسم الأداة (أداة تستخدم في نشاط فكري عالي المستوى) واقتربت بالاسم مهنة المشتغل بها ، وصارت موضوعاً للتعظيم ، والنهاية التي وصلنا إليها تحدد الميزة النوعية للظاهرة . فمن الواضح أنه كان من الضروري أن تنتشر هذه الظاهرة وتصبح عامة من خلال المحاكاة والتقليد . ومن خلال تعميم ظاهرة «الأسلوب» ، أصبح عرضها غير محدد ، مأخوذة في كل أشكال النشاط الإبداعي سواء أكان فنياً أو غير فنى ، وفي النهاية اصطنعت كل الكائنات لنفسها شكلاً مميزاً من خلال تقليدها .

لذلك تستحق بعض الاستثناءات الهامة الصراع الأكثر أهمية ، والذي كاد أن يتضح في مجال تطوير «الأساليب التاريخية» .

إن فكرة مثالية - الله - على سبيل المثال ليس له مثيل في السموم لكونه الفريد الأسمى ، ولا نظير له . أما المسار وهو شيء مخلوق من صنعة خالصة ، يمكن بالتالي أن يستبعد من العالم المدموغ بنوعية الأسلوب .

ومن الواضح قاصداً أن أفلاطون وهيجل ، وهما الفيلسوفان اللذان ربطا الفن في إطار شامل ومتسامي المفهوم (بمعنى آخر هما اللذان وضعوا الفن في هذا الإطار) . لقد فهم كل منهما فنه المثالي في مجالات أكثر من أسلوبية فبالنسبة لـ «أفلاطون» فقد كان الفن المصري ، رغم غموضه النظري ورغم الادعاءات السارية عن الفن ، فقد استثناه في كتاب «القوانين» ، خاصة لأن هذا الفن صنعتته مواقف لم تلاحظ الأسلوب ، بل قيل إلى إدراك إنجازاته حسب سلسلة من القواعد الفنية ، أعجبت كل منها إبداعات تحققت في قانون عام محدد (٢) .

أما هيجل فقد اهتم في المقابل بالأسلوب ، من خلال إدراك الفكرة الخالصة ، وكأنها ممكنة ولو نظرياً ، لإدراك كلاسيكية مثالية ، وبالتحديد في الأعمال الفنية ذات المادة الفكرية . «إن أكبر أسلوب هو الايكون لك أسلوب» . (٣)

* الأسلوب التاريخي

إن كلمات هيجل قابلة للمناقشة ، وخصوصاً بالنسبة للفترة التي كتب فيها ذلك . فقد بدأ الفن نقلته نحو الأسلوب التاريخي بالطبع آنذاك ، ومن الصعب تطبيق هذه الكلمات على الفترة التي كان يُدعى فيها هذا الفن ويفهم ، وعندما كان الفن يعتبر نفسه ظاهرة تاريخية مستقلة . وازداد الميل إلى هذا الاتجاه في عصر النهضة ، ونجح في تقديرات زمانية / مكانية في عصور أخرى (٤) . وبعد ذلك حددت نظريات

(١) أنظر George Kubler, The Shape of Time ، نيروهاغن ولندن ، ١٩٦٢ ، أنظر أيضاً كلمة ٣ المستعمد .

(٢) أفلاطون ، كتاب القوانين ٢/٦٥٧ - ٧ - ٧٩٩/أ ب وعن مصطلح الأسلوب والشريعة في الفن المصري أنظر Jan Assmann, "Viel Stil am Nil", in Gumbrecht / Pfeiffer (محررين) ، فرانكفورت ١٩٨٦ ، صفحات ١٩٩ هـ

³ Hegel, "Vorlesungen über die Aesthetik", in *Werke*, vol. 13, p. 385 ("Keine Manier zu haben war von jeher die einzig grosse Manier...").

⁴ Vasari is in fact the first to describe an artistic evolution in stylistic categories and to demonstrate a theoretical interest in the problem.

عصر التنوير ، والرومانسية بشكل أساسى المفزى العام للأسلوب (٥) .

لم يعد الأسلوب آنذاك الصفة المميزة التى تملكها الظاهرة ، أو تنتشر من ورائها ، فقد كان الأسلوب هو شكل الإبداع والحقيقة الموضوعية للعمل ، وهو تحديداً هذا الشكل الذى يحمل اسم «الأسلوب التاريخى» .

حدث تغير مادى للمفاهيم العامة الجديدة لمكان ودور الفن ، الذى كان مرتبطاً بانهبسار الأنساق اللاهوتية فى فترة عصر التنوير . ومصادر الأسلوب التاريخى يمكن أن يقتضى أثرها فى تلك المحاولات التى تمت فى عصر التنوير ، لإخلال الشكل التاريخى للإبداع الفنى ، محل طغيان الخلافات حول العقيدة . وكان أكبر الهنود إثارة لهذا السعى العام ، هو ذلك الحصاد البيوطوى (المثالى) «لعالم جمالى» ولأعظم الأعمال الفنية : «إقامة حرية سياسية حقة» ، تؤيدها أصوات مستصرخة كما عهدنا فى جذليات عصر التنوير (٦) قام بها «شيللر» (٧) . ورغم ذلك إذا تذكرنا من ناحية أخرى ، التجارب المشجعة التى قمضت عن هذا - والتى سارت إلى أقصى انحراف فى المذهب الجمالى إلى حالة انهيار «الرايخ الثالث» مثلاً - ، وهذا أخطر تأكيد له أيضاً . وعندما حان الوقت الذى سيطر فيه الفكر الفلسفى ، كان مصدر هذا المفهوم الجديد للأسلوب التاريخى وشارك أيضاً فى تطويره .

وفى هذا المفهوم الجديد استمر الفن / بالوظائف التى حتى الآن مدخرة تقليدياً الميتافيزيقية ، وأشكال الفكر الصوفى مثل الدين ، وأصبحت للدولة الحاكمة نفسها . وفى جذليات هذه اللحظة الهامة ، يدرك الفن بأن وجوده عموماً مثل أى إفراز للمجتمع البشرى يحدد آثاره .

هذا الشكل ، وهذا الإبداع ذو الوجود الغامض ، والمطلق لأنه منظومة كاملة للشماسى (ظاهرى عقائدى - أسطورة خاصة) ، هو نسبى لأنه يتغير بالضرورة مع الزمن ، حيث أن له معنى فقط بالنسبة لشكل زمانى آخر من الوجود ، وبالنسبة لأسلوب ما يكون مساوياً له نظرياً : «هذا هو الأسلوب التاريخى» .

يمكن القول عموماً أن بين التنوير والتفجير الذى أنهى أصلاً فترة «نهاية القرن» ، تم إدراك الإبداع الفنى فى سلسلة من الأساليب التاريخية ، إنياً على نحو جزئى وتالياً على نحو آخر ، وأن النقد الفنى فسر وأسس مادته من نفس التقسيمات . وأدى المفهوم الفنى إلى مفهوم كلى ، أو إلى مفهوم خاضع ليس فيه اعتراض مبدئى على استطراد الأساليب التاريخية إلى مجال وإلى كل ظاهرة فى الزمان والمكان

(٥) الصفحات التالية لهذا المقال بنت على مفاهيم وتحليلات جيرجن هامبرماس ، خاصة فى كتابه - Der philosophis-

che Diskurs der Moderne ، فرانكفورت ١٩٨٥ ،

(٦) ماكس هوركسبير وثيردور و . أدورنو «الديالكتيك» ، Dialektik der Aufklärung فرانكفورت ١٩٧١

(٧) شيللر ، عن النظرية الجمالية Über die aesthetische Erziehung desmenschen ، فى Werke المجلد ٤ ،

صفحة ١٩٤ .

البشرى . فالوصف التكاملى لعالم يعتمد فقط على تقسيمات الأسلوب التاريخى ، هو وصف لمكانة ووجه الفرد ، أو الملامح القومية ، أو لشيء فى الاستخدام اليومى . ولم يتردد «شبنجلر» فى ترويد نفس القيمة الأسلوبية التى تميز الثقافات المختلفة لوجود «الرياضيات» ، وعدم وجود «الرياضيات» (٨) . كما لعبت الرياضيات فى رؤية «كاندتسكى» دوراً عكسياً ، إذ قال «ماذا يتبقى بعد التجريد النهائى لكل فن سوى الرقم (٩)» .

ومن الضرورى أن نذكر أن فى هذا الدور القوى للأسلوب التاريخى ، محاولة للتعبير بالفن ومن خلال الفن ، عن سلسلة من صراعات تشغله . فالأسلوب التاريخى هو شكل محدد من الإبداع والوجود التى يزعم الفن أنها هى المنظومات الانسامية القديمة - إلهية وطبيعية ومطلقة - ليصنع منها تقسيماته الذاتية .

وقد تم تكريس هذه المنظومات فى سلسلة من الأساليب التاريخية ، خلق وإنشاء تناغم ، وانطباع ، وتركيب للعالم الداخلى والخارجى ، وللزمن المطلق والنسبى ، وللزمن والطبيعة ، للحق والجمال ، للفكر والفن ، ويركزهم فى ازدواج واحد من متعارضين ، تركيب للفكرة والمادة . إن فكرة الظهور ليست إلا حقيقة . إن فقدان الثقة فى أى قيمة أيا كانت فكرة تنتجها الطبيعة أو المادة ، تقدم الشك الأساسى فى المادة وفى احتمال هذا التركيب المحدد ، وتحطم شغافية سلسلة الأسانيد أو البدائل ، والتخيلات أو البناءات الإنعكاسية . فقد تم فصل الفن والنقد عن الحركة العادية والجوهرية للأسلوب التاريخى النموذجى بعد الحرب العالمية الأولى ، واستبعدت مبادئهم الأساسية وأهدافهم لكى تكون مفهومة وأن تعتبر فى حد ذاتها نغماً (رقصاً) للأسلوب التاريخى .

* فى نهاية القرن

عند نقطة التحول بين القرن الماضى وهذا القرن ، كانت مهمة وطبيعة الأسلوب التاريخى واضحة جداً . وكانت فترة الأسلوب لذاته . وسيطرت المحاولة والرغبة الملحة لتكامل الحقائق والقيم فوق الفنية وشكل الوجود الجمالى ، على الفن والحياة ، إلى الحد الذى جعل هذا السعى ناجحاً . (والخطاب الشهير الذى يقر فيه «فرويد» أن أخلص أصدقائه «شبنجلر» تحدث كثيراً عن الإجراءات الجمالية بما أثار شكوكاً أكبر من الإعجاب بالمقارنة إلى تأثير هذا الكلام) . وطبقاً لذلك .. وفى مجال فنى كهذا ، كانت تلك فترة النظريات التى كانت تسعى لإضافة قيمة مستقلة للأسلوب التاريخى . وقد تم استلهاهم هذه النظريات بقوة أكثر مما ظن مبدعوها المثقفين ، وكذلك نظرية «فن نهاية القرن» بل وأكثر من ذلك يمكن قراءه هؤلاء المنظرين باعتبارهم الواصفين والحكام على الفن نفسه ، وهو تناغم للكل مثلما كان للجزء .

(٨) أوزوالد شبنجلر Der untergang des Abendlandes ١٩٧٣ (١٩٢٣) صفحة ٨٢ .

(٩) كاندتسكى Über das Geistige in der kunst ١٩٥٧ (١٩١٢) . صفحة ١٣٠ .

على أن الأسلوب «العام» كان شكلاً عاطفياً متضخماً ، وتشير الملامح المحددة لإبداعه ووجوده ، إلى موتيفات فنية غير عادية أو إلى نغم فلسفى .

ولقد أخذ «فى» نهاية القرن» فى كل معالجاته ، حين سعى هذا ضعفاً وذاك حيويًا ، على عاتقه التحدى الذى أنفاه عليه المجتمع الصناعى ، التعدد الجديد للأشياء ، والإيقاع الجديد للحياة وأصل الطبيعة الثانية (ماركس) . واحتوت الحركة الدافعة بين هفتيها هذا العنوان : «الفنون والحرف» ، والتى كان هدفها المقرر والموضوعى غالباً هو أن تخلق الشئ-الفنى وتحاول بقوة الأشياء أن تتحدث بقوة الموضوعات) ، أن تحكم ، باصطناع فى التغير الدرامى الذى حدث للطبيعة والمجتمع .

وهذه المحاولة الفاصلة ليست فقط لفهم ، بل أيضاً لاستيعاب الواقع الجديد ، وتدفع الفن إلى أقصى درجات الإدراك الجمالى للعالم ، ولكن بالطبع بسبب نقص القدرة على السيطرة بمعنى على كل مادة ، ونقص القدرة على إعادة خلق بنيتها ، فإنها حملت العالم بفكرة الطبيعة الجمالية .

فلا شئ- يتوقع ، لا مادة ، ولا وجود ، ولا مدينة ، حتى تلك المدينة التى رآها «فيرهرن» (١٠) فلا زهرة طبيعية مزروعة تساويها فى الانطباع زهرة صناعية ، وكما تبنى «هيسمانز» - إن قدر البطل وإيقاع الجملة فى القصة ، والفلم والكتابة التى ترتبط به ، وقدر المؤلف ، وقدر القارئ فى عالم واحد ، أثاثاتهم وقطاراتهم ومتاحفهم ومصانعهم « كل شئ» يحمل نفس المسمة «سمة الأسلوب التاريخى» أو على الأقل حنين إليه .

وبعد ذلك بسنوات استخدم «والتر بنيامين» مصطلح «إحساس» ليميز انطباعاته كعابر بين مادة النصب التذكارى للجمهورية الثالثة فى باريس (١١) وظهر نفس التأثير عند استخدام مصطلح «سبايزر» «تأثير» (١٢) ، حيث يقدم الشئ- فى حالة انطباعية ، وفى شكل وجود متسامى ويتناسب مع غرضه المبدئى ، ويقدم هكذا لكى يُدرك فى غايته كتركيب بين فكرة . ومهمة مينافيزيقية والتى كان يمكن أن تكون فنية منذ «شيلر» ، وبين الحضور المتزايد الحشونة والعرض الوظيفى للمادة .

وقد بدت هذه التركيبية الخاصة متعارضة ، طبقاً لقرل «لوس» أو «بروش» فى عيون الجيل الجديد هذا الأسلوب الشامل قد خلق بالإدراك والتمثيل الفورى للتركيب الأساسى ، ذلك التزييف المثقن . إن أسلوب «نهاية العالم» قابل للتزاوج ، ، مكانى ، متزامن ، مترابط ، ويرغم ثورته الداخلية فهو حامل كعالة وصورة متكاملة . ولكن يتمكن الفن من السيطرة على التنوع الشديد لحقائق وخصائص التمثيل ،

(١٠) تلميحات عن قيمة الشعر بقلم فير هارن Les Villes tentaculaires . ١٩٨٥ .

(١١) والتر بنيامين ، باريس أيضاً die Hauptstadt des xx. Jahrhunderts

Baudelaire فى كتاب ر . بنيامين فرانكفورت . ١٩٨٠ ، الصفحات من ١٧٠ - ٢٣٠ .

(١٢) Leo Spitzer, Classical and christian "Ideas" of World Harmony :Prolegomena "to

an Interpretation of the Word "Stimmung" (المحرر) أناجا بريويل هاتشر ، بلنيمور . ١٩٨٦ .

فقد وضعهم الفن فى مجموعة مترابطة ، حيث لا يوجد الزمن ، وهو العنصر غير المتقلب مع التغيير والغير معروف ومرفوض . «الآربيسك» ، ومجموعة الزخارف التى تربط مثل هذه الحقائق والأشياء إلى بعضها البعض . ويختفى الفرق المذهل بين الكائنات الحية والجمادات والزخارف ، فكل واحد منها يكون تجسيدا ومجازا لنفس الأسلوب ، لنفس تأثير هذا الإبداع المتناغم فى المكان (الوجود المكاني) ، يشبه صفحة السماء فيبدو كسطح أو جسد نحيل لإمرأة نحيلة. كما أن واجهات «جودى» الواضحة العنوية ، والتى تبين بشكلها الإخطبوطى (المشمن) بنية الفراغ الداخلى للمنزل والفراغ الخارجى للمدينة ، أو آثار النصب التذكارى «بهرينز» حيث واجهة المبنى غير الموجود الكائن عندما كان يسمى «تل الفنانين» ، والذي يجب أن يكون الفراغ النموذجى للأجيال القادمة : كل هذه البناءات فى ربطها بين العمارة والزخرفة تشبى إلى قيم ذات أساس نظرى ما . فقد كان من الضرورى لطريقة «فن نهاية العالم» الشاملة ، أن تكون مرحلة حياة ، متسعة اتساع العالم كله ، فراغ ضخم مغلق ، حتى يمكن أن ندركه ، وأن يتم استيعابه فى كائنات متناغمة ومتطابقة تتسامى فى الفن والفن ، وحدة نهائية للفكرة الفنية والمادة الطبيعية(١٣) .

• الفكرة والمادة : إنعكاس نظرى

لقد كان هذا تقريبا الإطار الفلسفى لفن «نهاية القرن» . ويبدو أن الصراع المبدئى الذى يطرحه باستمرار هذا الإبداع الشكلى - العلاقة بين الفكرة والمادة ، ومثالياته النهائية ، والأسلوب كأساس للتركيب - يعمق المشكلة والحل التجريدى لنظرية الأسلوب التاريخى . ذلك أن الإنعكاس النظرى ، وبناء تطور الفن فى الأسلوب التاريخى ، هو جزء من تاريخ افكار «نهاية القرن» فقد تم استلهم هذا البناء مباشرة من الفن الحديث الذى وصفه وقيمه ، و «فن نهاية القرن» هو النسودج السرى ولكن الموحى بالتناقض للنظرية ، إن العلاقة بين انعكاس الثقة النظرية ، وظاهرية فلسفة الشكل العاطفى المتضخم ، هى بالتأكيد علاقة فريدة ، وقد تكون قليلة الشأن (لقد مر عليها المفكرون العظام دون تعليق) ، ولكنها ذات مغزى هنا .

إن مختلف النظريات ، رغم تعارضها ، والأساليب التاريخية ، قد اشرتكت جميعها فى ذلك . لقد

(١٣) فى كتابى Das Bild in der Lyrik des Jugendstils ، الصادر فى فرانكفورت عام ١٩٨٣ ، حاولت أن أشرح وأفسر هذه الصورة الفنية بالتفصيل ، وفى نفس الوقت صورة وجود «نهاية القرن» انظر على وجه التحصى الصفحات ٩٦ - ١١٩ .

• ساد الفن الفلامشى فى فترة من الفترات فى أوروبا وكان له أهمية كبرى ، حيث تجمع مجموعة من الفنانين من هولندا وبلجيكا ولوكسمبورج وكوتونا مجموعة حيث كانت مقاطعة فلاندر هى المنطقة الكبرى التى تضمهم ولذلك أخذوا اسمها . واستمرت من ق ١٧ إلى ق ٢٠ .

تم إدراك (فهم) هذه العلاقة كرد فعل للصراع الأساسى للحالة الجديدة والوظيفة الجديدة للفن بعد عصر التنوير . وتعاقبت ثلاثة مراحل أساسية :

اشكال رؤية العالم طبقاً لوجهة نظر «فولفلين» ، و «الرغبة» عند «ريجل» ، و «مائدة علاقات الفنون» عند «فالزيل» .

لقد وضع «فولفلين» سبب الوجود ومبرره وسبب تطور الفنون ، والذي أصبح متسام ذاتياً كما يتسامى العالم كله ، فى تقسيمات الرؤية الفنية . إن المنظومات المختلفة لهذه التقسيمات قد أعادت بناءات مختلف العصور فى تكاملها المفاهيمى إلى أقصى قسمها التجريدية الروحية . وأقام «فولفلين» وحدة قوية بين «الفكرة» و «الفن» ، ورغم حساسيته كمؤرخ وناقد ، فقد اقترح فرضية التبادل «فوق التاريخى» بين منظومتين - الفن القوطى والباروك - مستمرتين فى التطور العام للفن والعالم .

ورغم أن ضخامة التعليق على مفهوم «الرغبة الفنية» قد ظل مصطلحاً لغزاً ، فذلك بالتحديد بسبب إدراك «ريجل» للطبيعة الملفة لهذه الوحدة ، فلا منهج أو منظومة للتقسيمات المرتبة يمكنها أن تفتح الطريق لرؤية تاريخية للعالم . فالوحدة النهائية بين الفن وعصره موجودة ، ولكنها تظل ، بأدق معانى المصطلح «غير مدركة» ، ونظرية «ريجل» تهدى توتر هذا الارتباط المتأصل . إذ يميز «ريجل» «المبدأ المثالى» ، و «الذاتى» ، و «فوق الفردى» ، وأحياناً «فوق القومى» ، وهى المبادئ التى تقر الوجود التاريخى للفن ، وهو - ريجل - بهذا المنظور الذى يفسر به الأعمال والأشياء فى عصرها ، دون تفادى مبدأ الاختزال الذى يقدم هذه الأشياء فى تعاقب شكلى ، لم يبق فارقاً مادياً بين تصوير «البورتريه الفلسفى» * و «التصوير الهيرالدى» (تصوير الشخصيات) ، وعلى أية حال فإن اختياراته للمنهج والفنون الزخرفية تبين أن الاسئلة التاريخية لهذه النظرية المجردة ليست مستقلة عن فن هذه الفترة .

ورغم ذلك فإن هذه العلاقة تصبح واضحة جداً فى الحل الذى اقترحه «فولزيل» . فهى تحمل الدليل على الترابط الأساسى بين الفنون ، وهذه النظرية داخل عصر معين . فالنظرية ، أو بالأحرى «مائدة العلاقات فى الفنون» أثرت فى المجال الجمالى على الفرضية التى حاول «ديلتاي» أن يحل بها الصراعات الناشئة عن البناء الروحى للعالم ، وبالتحديد الحقائق الروحية (غير المادية) : اللغوية ، والدينية ، والفنية .. الخ ، وهذه الحقائق تنتظم طبقاً لتحول ملحوظ للفترة التاريخية .. فكل هذه الكليات التى تنبئ العصر والمهنية فى العصر ، توجد مع تناسبها بالقيمة المطلقة والنسبية التاريخية ، والكل (التكامل) هو الفترة نفسها . ومن خلال ما يسميه العلاقة بين «ديلتاي» و «فولفلين» ، يستطيع «فولزيل» أن يفترض الوظيفة الأساسية للأسلوب التاريخى . إن التركيب فائق ، ولكنه أيضاً سىء الفكرة ، ومرتبطة كالعادة بعصره كما تثبت مراجعته الفلسفية . إنها عالمية الفن هى التى تبدو على نحو تناقضى «نهاية للقرن» ، لأن العلاقة بين الفنون قامت - على نحو طفيف - على مسرح عصر النهضة والعصر الإليزابيثى الذى تشير إليه كازدهار للفن الحديث : فن نهاية القرن «الاسلوب العالمى» ، حيث الأشياء والكائنات ، وحتى

أكثر الفنون قابلية للتزواج ، يتجردون من خصوصيتهم ومادتهم ليتكاملوا في تسامى علوى للأسلوب الذى يجسد التطابق التاريخى الجمالى : وحدة الفكرة مع المادة (١٤) .

• فكرة أم صناعة : الانفصال .

لقد أوضح هذا البناء وهذا التركيب الفنى ، أشكاله وتقسيماته كيزوغ الفكر الأوروبى وسقوط للفن خصوصاً عندما قدم بمثابة خاصة حلولاً لم تستعر طويلاً . فكان سقوطه عالمياً مثلما كانت طموحاته . كما أنه مع العلاقات النهائية ذات التحريمات والرفض للاقتراضات وموضوعيات المنظومة الإدراكية ، تحول الفن والانعكاس النظرى (النقد) بعيداً عن بقا أسلوب ، وكما حدث فى نشأة الأسلوب التاريخى فإن هذه المنظومات المعكوسة ، وإدراك استحالة أى وحدة بين الفكرة والمادة ، وحتى ما هو أكثر تطرفاً عن ذلك ، قبول العمق الأساسى لهذه المثالية ، هو أيضاً جزء من توهج الفكر الأوروبى ، ولنلاحظ بنوع من الاستشفاف أهم الأعمال والآراء .

• محركات غير مقصودة : ديدرو

لنتذكر أولاً مقطعاً فى نص يرجع تاريخه إلى ١٧٦٧ ، وهو حوار وصل خلاله «ديدرو» إلى الخلاصة النهائية .

-: أبى .. لو كان معنى هنا قطعنا نرد ورميت بهما ، وسقطا على نفس الرقم .. ألا يدهشك ذلك؟

-: يدهشنى جداً ..

-: وإذا كان الرد مازال محسولاً .. أبطل ذلك يدهشك ؟

-: كلا .

-: إن العالم لا شئ سوى كتلة من الذرات محمولة فى عده لا نهائى من الأساليب . فهناك قانون الضرورة الذى يقضى بلا تمييز ولا مجهود ، ولا ذكاء ، ولا مقاومة فى كل أعمال الطبيعة . فهل إذا اخترع أحدهم آلة تنتج رسوماً مثل رسوم رافاييل ، فهل تصبح هذه الرسوم جميلة ؟

-: كلا ..

-: والآلة ؟ عندما تصبح شائعة ، هل تصبح أقل جمالاً من الرسوم ؟

-: ولكن طبقاً لمفاهيمك .. أليس رافاييل هو نفسه إله الرسم ؟

-: صحيح . ولكن رافاييل الآلة لم تكن عامة ، وأعمال هذه الآلة لم تكن شائعة مثل أوراق شجر

(١٤) لاحظ أن النص الأساسى فى هذه المناقشة ، والتى لا تعرف فى العصر الحالى إلا على نطاق ضيق. سوف تظهر فى مختارات أدبية مختارة ، بيتر بور وساتنور وادنوتى (محرران) فى كتاب Stilepoche : Theorie und Diskussion .
Ein interdisziplinäre Anthologie von Winckelmann bis heute, فرانكفورت ، بيتر لانج لهيرلاج .

البلوط . ولكن من خلال هذا الميل الطبيعي الذي لا يقهر ، نفترض أن الآلة لها إرادة ، وذكاء ، وتمييز وحرية . وافترض أن رافاييل أبدي ، ثابت ، قبل ظهور هذه اللوحات بالضرورة فأحسب عدد الآلات المقلدة في كل مكان . واجعل الرسوم تولد في الطبيعة مثل الأشجار والنباتات والفواكة التي تمثل رسوم غاذجها . ثم قول لي ما رأيك؟ (١٥)

لم يلق أحد اهتماماً بهذا المقطع في ذلك الوقت ، والمضحك أنه ظل غير معروف (١٦) . ولذلك فإن هذا الحوار أو التحذير ، من وجهة نظر الفن ، هام جداً في لحظة نشأة الأسلوب التاريخي . فقد فهم «ديدرو» استحالة الاقتراضات الناجمة عنه ، والتنافر المادي للفكرة والمادة التي اتخذها الأسلوب التاريخي كمهمة للدخول إلى وحدة التأثير . إن التحذير دقيق ، وقدرى ، لأنه يضع تعريفاً للاتصال في إبداع الشكل الذي حدث بعد ذلك بخمسمائة عام ، ووصف نوعين من الأعمال التي استمر الفن يبدعها عندما أصبحت نهاية الفن ونهاية الأسلوب التاريخي واضحين .

* بانوفسكي : الفكرة . لوكاتش : الوعي المميز

في مجال الانعكاس النظري ، فإن المعرفة العلمية الخالصة صرحت بتقطة تحول ، ففي عام ١٩٢٤ ظهر كتاب بعنوان «الفكرة» تأليف «بانوفسكي» ، وهو شاب تعرض بالنقد لأفكار «قولفلين» و «ريجل» ، إذ تعرض في كتابه لمختلف المراحل في رحلة الفكرة والصورة بين «أفلاطون» والكلاسيكية ، وقد جدد علاقة الفكرة بالمادة على أنها غير محلولة من خلال هذا التعريف ، وبالتأكيد استبعد من خلال قصد منظم موضوع نظرية الأسلوب التاريخي (١٧)

ولمجرد التوضيح ، وبطريقة غير متوقعة للغاية فإن الكوكبة التي يحدث فيها هذا التفسير في الانعكاس الفني جعلنا نكشف المصطلحات الأكثر وضوحاً للعمل الذي ظهر قبل ذلك بعام واحد ، والذي سبب إثارة حقيقية بين الدوائر العلمية في ذلك الوقت ، ومرة أخرى فيما بعد في عام ١٩٦٨ وقد يكرس «لوكاتش» في كتابه «التاريخ ووعي الطبقة» عدة صفحات لتحليل أخطاء شيللر من خلال مبدأ جمالي ، كما أسس مفهوم «الوعي المميز» ، ففي المجتمع الرأسمالي الحديث ، حين تفقد الطبيعة كل قيمتها كأساس لأنها لم تعد هي التي تحدد بنية الطبقات ، فإن وعي البروليتاريا (الطبقة النقية بفضل وجودها النقي والبسيط عند ماركس) يمكن أن تتميز بوعياها النفسي الحقيقي . لذلك يجب أن يخضع لها الوعي

(١٥) Diderot, "Salon de 1767", in Oeuvres Completes ١٨٧٦ باريس . المجلد الحادي عشر . صفحة

١٠٣

(١٦) استثناء واحد كان ذلك المقال الهام الذي نشر حديثاً : بقلم أروسولا لك - هير . "Maniera Überlegungen"

"zur Konkurrenz von Manier und Stil" في كتاب جو ميريتش/بقيقر ، انظر في نفس الموضوع صفحات ٩٣-١١٤ .

(١٧) Erwin Panofsky Idea ، هامبورج ، ١٩٢٤ .

الحقيقي الذى يتطلب مع الواقع الاجتماعى . وهذا الوعى المميز سوف يمكننا من فهم جملة العملية الاجتماعية (١٨) .

وقد ميز هذا المصطلح الذى وظفه «لوكاتش» أقصى وجهة نظر للتطور الفكرى والتاريخى نفسه فى أوروبا بعد ١٩١٤ ، وخصوصاً بعد ١٩١٧ . وهو تطور إدراك بانوفسكى ونهجه على أنه تطور لمجال الاتكاس الجمالى («النقد») . ويبدأ أن تطور الفن تميز أيضاً بنفس النمو والتقسيمات ، والتنظير الفنى وما بعد الفنى قد حدد بدقة المبدأ الجديد للإبداع الفنى من وراء الأسلوب العام ، ومن وراء الأسلوب التاريخى عموماً .

« ما وراء الأسلوب التاريخى »

كانت مهمة الأسلوب التاريخى هى بناء سلسلة من الوحدات ذات تركيبات معينة بين الفكرة والمادة ، والفن والطبيعة . وعلى العكس حرك مفهوم «لوكاتش» كل القيم من الطبيعة (من البيئة وأيضاً من التاريخ) ، ويصيف الفاصل فى القيم والأفعال ، طبقاً لقوة ومبدأ بناء الفكرة تحديداً . ويفعل هذا بالتزامن مع العمل الذى أظهر فيه «بانوفسكى» الجوهر الصراعى لما كان يجب أن يصبح «تناغم الأسلوب» . وكانت نقطة التحول الرئيسية فى الفن والأعمال المحورية التى تم إبداعها خلال خمس سنوات مجيدة :

«البحث عن الزمن الضائع» تأليف «مارسيل بروست» ، «الأرض المحرّبة» تأليف «ت . س . إليوت» ، «عوليس» تأليف «جيمس جويس» ، «جبل السحر» تأليف «توماس مان» (وهى مذكرات رجل من ميونخ أحاطت به الأرواح الشريرة لتسلب وعيه وروحه) ، و «سحر» تأليف «فاليري» ، و«الزيفون» لأندريه جيد» ، ونظرية المسرح» تأليف «بريخت» ، وهى أول تقرير حاد مضاد للاتباعية التجريدية ، ولمختلف أنواع ملائكة «كللى» (وهو منظور روحى أصبح ملائكة) ، منظور لعالم المكان الذى يتحول إلى الملاك (١٩) لقد أدرك الوعى «المميز» كل هذه الأعمال باعتبارها مبدأ فريداً للإبداع وبناء الشكل ، وهى تمكس بشكل مرئى وعيها التصيرى الذى هو ملمعها الوحيد المشترك .

وهذا الملمع رغم ذلك أساسى وأصيل : إن رفض الأسلوب الذى هو حسب رأى «فاليري» الشيطان ، يعتبر رفض لكل الجماليات ويميل إلى إعجاب ، أو محاكاة ، أو تحويل المبادئ التاريخية الطبيعية فى إبداع الشكل ، وتأكيد الوعى والفكر والصور ، بالتحديد من خلال الوظائف التى يحققها الأسلوب .

(١٨) جورج لوكاتش Geschichte und Klassenbewusstsein ، برلين ١٩٢٣ . وقد قدم لوكاسى فكرته فى مقال بعنوان «Klassenbewusstsein» ، الذى نشر لأول مرة فى عام ١٩٢٠ وراجع الكتاب .
(١٩) انظر Will Grohmann, Klee ، زيورخ ، ١٩٥٢ . صفحة ٣١٢ . لقد أوضح فى كتاب نشر بالألمانية أن هذا التعريف صحيح تماماً «للملائكة» السابق وصفها . خاصة على ضوء تأمله المستمر فى مشكلة المنظور . وفى هذا المجال دعنا نسترجع ثانية المعنى الخاص لهذه «الملائكة» لدى والتر بنجامين طوال حياته .

ويزعم «الوعي المميز» هذه الوظيفة نزولاً إلى أقصى درجات العمومية : فى رؤية ونبوءة كاندنسكى «نقطة التحول الروحية» فى الفن ، و «مفهوم الفن طبقاً لقوانين الضرورة الداخلية» كلها تعلن عن «العصر الروحي العظيم» . (٢٠)

«رافاييل الرسام ورافاييل الآلة :

لقد ظهر شكلين متتامين من الفن من وراء الأسلوب التايخى كلاهما يفهم بقصد نظرى ، لدرجة أنهما متشابهان مع النموذجين اللذين عرفهما «ديدرو» عن أصل الظاهرة ، الانقسام المتتام بين رافاييل الرسام ورافاييل الآلة .

إن الفن البلاغى باعتباره فن الأفكار العقلية بالدرجة الأولى (بكل أعماله المتعددة والمشهورة) ، يمكن أن يفهم من تصريح «شوينجر» «إن مفهوم الفكر يمكن تطبيقه مرادف للموضوع والحر: والمقطع ، واعتبر تكامل المقطع كالفكر: الفكر الذى يرغب المؤلف فى عرضه» (٢١)

وقد ظلت العمارة هى الفن المثل للأسلوب التاريخى ، سواء فى أوج عظمتها أو اضمحلالها (٢٢) فهى فن تشكيلى على المستوى ، لكنها لا تعتمد على الطبيعة سواء فى تصميمها النظرى أو تجسيدها المادى . ومن ناحية أخرى فإن الموسيقى هى الفن الزمانى الذى يسمو بالأسلوب إلى المستوى الروحي . كما أدركه الأخوين المفكرين «كاندنسكى» و «شوينجر» : فن مطلق لاقتراجه من الرياضيات ، واستقلاله عن مبادئ وقوانين الطبيعة . ويدرك فى الحال المفهوم الفردى ، وإبداع سلسلة من العلاقات الجديدة ، بين قيم الصوت المطلق فى العمل الموسيقى . ويتضح من معنى التحكم المطلق للفكر على المادة أن العمل الموسيقى تمثيلى - تمثيل للرسم الذى يحاول أن يقيم نفسه فى العلاقة المثرية بين القيم المطلقة الصريحة والقيم المرتبطة بالنقطة ، والخط ، واللون ، والأشكال الأولية (٢٣) وتمثيل لأدب الرواية التى يتم إبداعها بصفة مميزة قائمة على الوحدة النهائية للخير والشر ، والصحة والمرض ، والجسم والروح لذلك فإن إبداع «جبل السحر» لم يكن غريباً عن الموسيقى أو أى قطعة موسيقية (٢٤) .

(٢٠) كاندنسكى : Über das Geistige صفة ٣٦ .

(٢١) أرنولد شوينجر ، فرانكفورت ١٩٧٦ .

(٢٢) أنظر ex negativos ، هرمان بروخ والذى كتب مقدمة عن إدانة فترة الفن الجديد ، مع إدانة متخافذة عن العمارة فى ذلك الوقت . وبالمثل فى روايته Die Schlafwandler فرانكفورت ، ١٩٧٨ ، والذى وصل إلى مدى أبعد ، حيث رفض إلى جانب العمارة المزيفة ، الوجود المزيف الذى يمارس فى الأسلوب وكأسلوب (أنظر الصفحات من ٤١٨ - ٤٧٥) .

(٢٣) من المعروف أن كاندنسكى وكللى طورا نظرية على الصيغ الأولية . وتفصيلات نظرياتهم مختلف تماماً ، ولكن الغرض الأساسية متماثلة وهى وجود الصيغ والقيم الأولية .

(٢٤) أشار توماس مان بنفسه إلى الإلهام الموسيقى لروايته : Einführung in den zauberberg , In Gesa m - melie werke , شتوتجارت ، ١٩٧٤ ، المجلد الحادى عشر ، الصفحات من ٦٠٢ - ٦١٧ .

إن فن البلاغة ، مثل فن الصناعة ، وفن المادة ، يمكن أن يفهم فى ضوء آراء «آندى وار هول» أنه من الدرجة الشابتة . فمقولته «أحب أن أكون آلة» ، باتفاق تام مع مقولة «ديروود» و«فابيل الآلة» ، وكل ما يتكشف عنه يوضح أنه فن لا شعورى ، يدرك كخطوة محددة أو عشوائية عند ظهور الرد ، وهى القاعدة الفنية لتوظيف الإجراء الجمالى (٢٥) ليحل الفن المستزج محل الفن الأسلوبى . ذلك أن الفن المثل لنمط هو شىء فى منتصف الطريق بين الفنية وما فوق الفنية بسبب الطبيعة الغامضة لإبداعه ، وبلاغة الشىء فى اختزاله ، فعادة مثل «سن الزجاجة» له دو تشامب هى ترتيب لتتابع الاشكال والألوان كما أنها عند «ماكس بيل» (٢٦) تتابع أنغام وألحان مبتكرة من تكرار موسيقى ، أو هى تتابع لشخصيات وكلمات مبتكرة فى قصيدة ، أو بأدق الأدوات هى علاقة - علاقة وهمية - لوظيفتها الحقيقية وفنها ليس أكثر .

وبعد مائة سنة من محاوره «ديروود» ، فُزع «بودلير» وثار ، فقد كان له إدراك حذر مماثل للتهديد الميت فى محاضراته :

إنهيار الفن ، لأنه رأى موت «الخيال» عند اختراع آلة التصوير . فلم يكن حكمه على الفن الحديث صحيحاً بالتأكيد ، ولكن الجنوح الذى اعتقد أنه رآه يقوم فى فن التصوير الفوتوغرافى ، ثبت أنه صحيح - فقد كان عصر «بودلير» والعصر الذى تلت مباشرة (الجمهورية الثالثة والفن الحديث) هى آخر عصور أدركت موضوعات علوم التصميم ، وكان مجالها وتأثيرها منتشرين ، لدرجة أنه من الممكن أن يدركه «والترينيامين» .

إن المفهوم الحديث للموضوع ، بمعنى أن المدينة أيضاً موضوعاً هو عكس هذا الأسلوب وهذه الأسلبة (صناعة الأساليب) . فهذا المفهوم الجديد يهدف إلى تحريك الأسلوب من الأشياء ، إلى أن يكون رفض الأسلوب هو الأسلوب الوحيد . إن ما يسمى طبقاً لـ «ليوتارد» وضع «ما بعد الحديثة» ، وما أسماه «بودلير» «المنظومة الثقافية للرموز» (٢٧) تم تعريفه من وجه نظرنا باعتباره نهاية للأسلوب التاريخى . ورغم ذلك ، فإن اختفاء ظاهرة الأسلوب التاريخى قد أعطت للأفق الكونى وجوده .

(٢٥) من الواضح تماماً أن واحدة من آخر المحاولات عن إصلاح مفهوم الأسلوب ، اقترحه جورج كوبر ، من طريق تخفيض حذى . وقد عرف كوبر الأسلوب على أساس مصادر مصارية .

وى مفهومه للأسلوب هناك قاعدة متسلسلة من منظور فضائى . وهناك خطوة أخرى واحدة مطلوبة لتحديد الأسلوب كتعليمات متسلسلة النقاء . أنظر George Kubler, The Shape of Art ... أنظر أيضاً اتجاه نظرية مصغرة عن الأسلوب فى Berel Lang (محرر) ، وأيضاً The Concept of Style بنسلفانيا ، الصفحات من ١١٩ - ١٢٩ .

(٢٦) الحقيقة أن ماكس بيل كتب مقدمة بدعية للغاية للطبعة الحديثة لأعمال كاندنسكى . وكانت هامة للمشكلة وللقواعد الشائعة للحلين المتقدمين : أنظر كاندنسكى Über des Geistige الصفحات من ٥ - ١٦ .

(٢٧) Jean Baudrillard , Paris ١٩٧٩ ، Jean Francois Lyotard, La Condition postmoderne (٢٧)

Le Systeme des objets ، باريس ، ١٩٦٨ ، صفحة ٣٨

« الأسلوب الحديث : نهاية أم قاصيل

ومرة أخرى فلنلاحظ ذلك النص المنسي ذو الأهمية الكبرى . فى منتصف هذا العصر ، وعندما تم التقليل من شأن الأسلوب الحديث ، جدد «بريتون» و «والى» من قيمته باعتباره البداية لعصر جديد ، وأول إبداع عنفوى لعالم فنى . ورغم ذلك قد تخلص من رد الفعل العنيف ، ولا يجب أن ننسى أن الفن المعماري والتحتى لعام ١٩٠٠ قد سعى بالأسلوب الجديد ، الذى شوش من القصة إلى القناع ، على عمومية فكرة البناء البشرى فى الفراغ ، والتى تم التعبير عنها بكشافة فريدة لا نظير لها ، وعلى الرغبة فى إبداع شىء نموذجى والتى حتى ذلك الوقت بدا أنها نقلت من مجالها على الأقل فى العالم المتحضر . وكما قرر «سلفادور دالى» لأول مرة عام ١٩٣٠ أنه «لم يظهر حتى الآن جهد جمعى لخلق عالم الأحلام النقى أو المزعج . فهذه المياني ذات الأسلوب الحديث ، والتى هى نفسها ، تمثل فى مجال العمارة الإدراك الحقيقى لرغبات جامدة حيث الآلية القاسية تخون الحقيقة ، وتدعو إلى التعلق بعالم مثالى مثلما يحدث فى عصاب الطفولة » (٢٨)

ونفس الرؤية للظاهرة ، كانت بمثابة إعلان عن نقطة تحول على وشك الحدوث ، وقد أخذت فى الستينيات على أنها جديدة ، ومع الاحتكام وأحياناً مع الكبرياء لإعادة اكتشاف الفن الجديد فى التطور المشهود الذى نقل آثار الحمل ، أصبح مساراً لأسلوب الجوثيك بألوانه المشرقة (٢٩) كما نقل التأثير إلى استغلال الصورة المشرقة لنهاية القرن ، أو هكذا كانت النتيجة . فنهاية القرن كانت أصلاً وبداية لحركات حديثة مختلفة . فى الوقت الذى ظلت فيه غامضة وبداية ، رغم أنها متميزة بملقائه ، لكى تنطلق من الظروف والأساليب الحالية ، وتحديد نقطة الانطلاق نحو الحداثة (٣٠)

« العمل الإشارى الذاتى : خلق الأسلوب »

إن قصدنا ليس التقليل من أهمية هذا الاكتشاف ، وخصوصاً ليس فى ضوء أنه أقل فى قيمته من الأبعاد العالمية . فقد حدد الفن الحديث لعدة سنوات الموضة من نيويورك إلى بودابست ، من العلم إلى الحرف البدوية وقد حاولنا من ناحية أخرى عرض الجانب الآخر من هذا التواصل ، بمعنى التوقف المفاجئ الذى بدأ بتشوه التقويم الحديث ، أى نهاية الأسلوب ، وحتى إلى حد ما نهاية الحياة على الأرض ، نهاية العالم عند انتهاء القرن .

(٢٨) Andre Breton "Situation surrealiste de l'objet" ، مقالة أقيمت فى ٢٩ مارس ١٩٣٥ فى براغ .

(٢٩) Aragan, "L'Art Nouveau d'ou je suis" فى كتاب روجر هـ . جيوراند الفن الحديث فى أوروبا . باريس

١٩٦٥ ، صفحة ١٩ .

(٣٠) أثبت فيرنر هوفمان بشكل غير عادى فائدة وصحة هذا المفهوم . انظر أعماله النظرية والتاريخية الكثيرة فى هذه الفترة ، مستعينة المرجع الخاص بـ Gegenstimmer ، فرانكفورت ، ١٩٧٩ ، صفحات ٩ - ١١٣ ، توج من التحاليل والمسافة المتباعدة عن النهج العلمى الذى ميزه لمدة ٢٥ عاماً .

وإذا أمكن تصديق أنواع فن نهاية القرن الغربية ، فلن أسلوبه فى الواقع يصيغ ويعيد فحص الاسئلة الأساسية التى أثبتت عند نقطة التحول بين العصور القديمة والحديثة . ولكن إستجابة الفن الحديث تتكون بتجاوز وتحريم هذه الاسئلة . وفى شكلية التمثيليين ، فإن العمل الفنى يرفض كل مهمة كان يمكن أن تكون متسامية له ، فالعمل الفنى هو عمل ذاتى الإشارة (إشارى ذاتى) ، وظيفى ، متماثل ، غير ترابطى ، إنه عكس العمل الحديث، أو من منظور أكثر عمومية هو تحريم لتقاليد الأسلوب التاريخى . وروح مشابهة لهذا الافتراض تم مناقشة هذا السؤال فى سنوات سبعين أسلوب نهاية القرن والأسلوب التاريخى على العموم ، وكان السؤال تحديداً «هل للقرن العشرين أسلوبه الخاص ؟ » . وبالمعنى التاريخى نجد أن القرن العشرين ليس له أسلوب خاص ، فأعماله الفنية وفنونه تفهم كأعمال فى إطار أسلوب . وهناك سؤال واحد يلخص بشكل حاسم هذا التحول الجذرى للأحداث ، وهو السؤال الذى سوف يقلق إلى الأبد سجل الأسلوب : «لماذا الأسلوب أفضل من اللاأسلوب؟» (٣١) .

(٣١) بهذا السؤال اختتم لاتج مساهمته فى البحث ، وكذلك كان آخر سؤال فى المجلد الذى حرره . أنظر ، Berel Lang ، The Concept ، نفس المصدر صفحة ٢٣٨ .

عن مجموعة مبادئ للتعليم الجمالى

تأليف : رابات نابى خان Rabat Nabi Khan

يوحى التساؤل عن تطوير المدارك الجمالية وربطها بأعمال الفن والظواهر الطبيعية بالتفرقة بين تعليم الجمال وتعليم الفن وهو ما سوف نحاول التطرق إليه فى هذه الدراسة . وفى نفس الوقت نقوم بتحليل العلاقات الثنائية الضرورية بين الاثنين .

وطبقاً لما قاله لانسنج Lansing إن غرض "تعلم الفن" هو تطوير الفنانين والخبرة فى تذوق الفن بين التلاميذ . إن معلمى الفن «يجب أن يعترفوا بأنهم يهدفون إلى تطوير الخبرة» (١) وإن هذا الهدف المزدوج "لتعليم الفن" كما ذكره لانسنج يمكن أن يكون نقطة بداية وافية للتعريف والتفريق بين مفهوم التعليم الجمالى والتعليم الفنى . ويمكننا القول إذناً أن هدف تعليم الفن هو تطوير الفنانين وهدف تعليم الجمال ، بصورة عامة هو تطوير الخبراء .

نحو تعريف لتعليم الجمال

يمكننا تعريف تعليم الجمال بأنه كل تعليم وكل نشاط تعليمى أو خبرة ، وهو ما يقودنا إلى تطوير الحساسية بالتمتع بالجمال فى كل أشكاله المتعددة والمختلفة . وهكذا فإن التعليم الجمالى هو مفهوم له نطاق أوسع من مفهوم التعليم الفنى .

ويتضمن التعليم الفنى ما نطلق عليه التذوق الفنى ولكنه لا يكتفى بهذا فقط . إنه تطوير للقدرة على التمتع بالسلسلة الكاملة لنتاج الثقافة : الفنون التشكيلية ، الفنون المعتمدة على الأداء ، المعمار والأدب . ويتضمن أيضاً تقدير تصميمات فنية متواضعة ، مثل الأشياء والأغراض المنزلية التى نستخدمها يومياً . ثم إنها تذهب إلى ما وراء مجرد التقدير أو الاستمتاع بكل نشاطات الإنسان الذى

(١) Kenneth M. Lansing, Art, Artists and Art Education ، نيويورك ، ما كجروهيل ١٩٦٨ ، ص ٢٦٨ .

يخلق الأشكال المختلفة . وتشمل الأشكال الطبيعية والتي تشير بداخله المشاعر الجمالية والشعور
التقائى بالسعادة عندما يواجه الجمال .

ومن ثم فإن التعليم الجمالى يهدف إلى تطوير الإحساس الجمالى الموجود فى الإنسان بالسليقة
تجاه الاستمتاع والتقدير لتلك الأشياء والظواهر التى توجد إما كجزء من الطبيعة أو من نتائج الحضارة ،
والتي تحتوى على خاصية توصف عادة بكلمة الجمال . أو تداول ظاهرة الجمال من خلال رؤية المشاهد
وتعمقها . ويفترض أن يؤدى كل إنسان هذا الدور سواء أكان فناناً أو لا ، عندما يواجه شيئاً أو ظاهرة
تحتوى على الجمال .

تعريف تعليم الفن

يمكن أن نعرف تعليم الفن فى (أضيق الحدود) على أنه تكتيك وطرق ترجمة المشاعر الجمالية
إلى اشكال مجردة ، وبهذا تظهر الأعمال الفنية . والعناصر التكتيكية للخلق الفنى تعتبر محورية لتعليم
الفن . ويعنى آخر إن نجاح أى برنامج تعليمى للفن يجب أن نقيمه بدرجة المهارة التى يتم تطويرها
للخلق هذه الأعمال الفنية .

وهكذا فإن تعليم الفن ينظر إلى ظاهرة الجمال من خلال منظور خالق هذا العمل الفنى . ويهتم
تعليم الفن بتطوير قدرة الفنان على التعبير فى شكل عمل فنى إما عن طريق التجربة الأصلية أو انطباع
مشاعره الأولى ، حيث يستطيع أن ينقل هذا للمشاهد بشكل مناسب .

وقد قسم إيزنر Eisner ما يطلق عليه التعليم الفنى إلى ثلاث فئات فرعية : الإنتاجى ، والنقدى ،
والثقافى. (٢) ومن معالجة إيزنر للثلاث فئات يتضح أنه يعنى بالمعنى النقدى لتعليم الفن ما نطلق
عليه التعليم الجمالى فى هذه المقالة - وهو ما يعنى تعليم القدرات الجمالية وتطوير الذوق والتقدير
الجمالى من خلال المهارات النقدية والمعرفة.

إن التعليم الجمالى يطور ويحسن الإدراك وهو أيضاً جزء ضرورى مما نطلق عليه التعليم الفنى ،
ومن الأفضل استخدام ما يسميه إيزنر التعليم المنتج أو تعليم فن الاستوديو .

الهدف من التعليم الجمالى

فى تعليق لسير هيربرت ريد Herbert Read وهو واحد من الأصوات المؤثرة فى التعليم
الجمالى فى النصف الأول من هذا القرن ، على أفكار برفيسور وايتهد Whitehead عن ضرورة
التعليم الجمالى كجزء أساسى من التعليم العام ، قال "إنها تصحيح لآفات التعليم المتخصص" .

وأوضح أن الفن ما هو إلا حالة خاصة لما يعنيه البروفيسور وايتهيد : "إنه يتمتع أن يشجع استخدام هذا التعليم على نطاق أوسع للقدرة الجمالية : ، وهو يعنى بذلك أن يصبح إدراكنا للجمال الذى نمارسه بشكل طبيعى فى حالة العمل الفنى، عادة عامة فى إدراكنا للحقيقة"، (٣) فى هذه الجملة لهيربرت ريد نجد أيضاً واحداً من الأهداف الأساسية للتعليم الجمالى : وهو تهذيب مداركنا الجمالية وتطوير المهارات الضرورية اللازمة لكى نصر الجمال فى البيئة المحيطة . ويعتبر هذا الهدف هو أكثر الأهداف فى تميمه للتعليم الجمالى . إن هدف هيربرت ريد للتعليم الجمالى من وجهة نظره هو تدريس الإستمتاع بالفن ، و « تطوير الحساسية عن طريق ربطها بالأعمال الفنية » (٤) ومعانى التعليم الجمالى التى يؤيدها ريد هى تطوير الألفة لأعمال فنية لكل الفترات الزمنية من خلال أمثلة نموذجية فى «جو من المباداة الخلاقة» حيث تستيقظ الحساسية الجمالية ، وتكون عادة الإستمتاع" (٥) .

التعليم الفنى وتاريخ الفن

وطبقاً لما يقوله ريد بشأن "الإدراك الجمالى ، أن من أهم الأشياء خلق شكل من أشكال النشاط فى الدارس أفضل من الإيحاء إليه بفعل معين « وأفضل طريقة لبدء التعليم الفنى هو من خلال تاريخ الفن. (٦) ومن خلال ثروة النماذج الفنية المتاحة اليوم يجب على المعلم أن يعرض على تلاميذه "نماذج مما كان عليه الفن سابقاً ، بداية من بداية التاريخ ، بفن الإنسان البدائى ، ومروراً بالعصور خلال آسيا ، ومصر واليونان . وكل بقاع الأرض حيثما ظهرت حضارة حتى نلتقى بفننا المعاصر» (٧)

وبالتالى فإن هذا العرض لفن العالم سوف يظهر : التأثيرات التى انتشرت من عصر إلى عصر ومن بلد لآخر. (٨) ويجب أن يظهر التعليم أيضاً "كيف استغل الفنان خاماته ، الجمال فى كل تكتيك على حدة ، ووظيفة كل عمل فنى فيما يتعلق بحياة الشعوب ، ونظامهم ودينهم. (٩)

يجب ألا يؤدى استمتاعنا بالفن القديم إلى إهمال الفن الحالى ، حيث إن الفن المعاصر هو المفتاح لمصرتنا ، وفيما ورد على لسان هيربرت ريد : «إن الفن اليوم مثلما كان الفن قديماً يمثل الحضارات القديمة ، وهو أيضاً دليل على حضارتنا وشاهد على الصفات الإيجابية وحدودها ، تماماً مثلما كان الفن

(٣) Sir Herbert Read, Education through Art , نيويورك , كتب بانثيون , ١٩٦٨ , صفحة ٢٦١ .

(٤) المرجع السابق صفحة ٢٦٢ .

(٥) المرجع السابق ص ٢٦٣

(٦) نفس المرجع السابق ص ٢٦٢ .

(٧) نفس المرجع السابق

(٨) نفس المصدر السابق ص ٢٦٣

(٩) نفس المصدر السابق .

المعبر عن الماضي بالنسبة لمحضارات الماضي . وهكذا أوضحت هذه الكلمات دور أوسع للتعليم الجمالى ، مما يصور بدقة فلسفة ريد للتعليم من خلال الفن . وقد كتب ريد " إننا لا نستطيع أن نشارك مشاركة كلية فى الرعى الحديث ، حتى نتعلم تقدير أهمية الفن لوقتنا الحالى " (١٠) . إن هذا ممكن فقط من خلال "التعاطف المدسى" ، والذي يساعدنا على "مشاركة الفنان فى رؤيته" (١١) . وأخيراً بصوغ ريد هدف التعليم الجمالى فى كتاباته عن تصوره للنور الفن فى الحياة الاجتماعية بأسلوب طموح . فى النهاية يجب أن يسيطر الفن على حياتنا حتى يمكن القول "بأنه ليس هناك أعمال فنية بعد الآن ، ولكن فن فقط . حيث يصبح الفن حيثنثذ أسلوباً للحياة" (١٢) .

ومن ثم فإن منهج ريد هو منهج تجريبي واستقرائي . إن التعليم فى الفن يجب أن يكون شخصى ، والتعلم من خلال استخدام أمثلة ملموسة من الفن واستخدام تاريخ الفن هو بالقطع أرقى بكثير من استخدام وسيلة "نظريات الفن" . ويمكن أن يفسر رؤية ريد هذه من خلال تعامله ككل تجاه الفن ، من أنه يفضل لتلاميذه أن يصلوا "لنظرية فى الفن" من صنعهم هم من خلال احتكاكهم هم بالأعمال الفنية . وهكذا فإن تجوال الفنان الروحى فى اتجاه مفهومه عن الفن يجب أن يكون أمام تلاميذه بمثابة العين التى ترى وتشعر بنقطة الانطلاق والخرات فى اتجاه التركيبة الاجمالية للفن ، وهو ما تعنى بها النقطة النهائية التى يصل إليها الفن . وكما قال ريد فإننا إذا نظرنا إلى تدريس علم الجمال كنظرية "للفن" ونظام استنتاجى والثى يمكن تفسير الفن من خلالها قد تقلل من الخبرة الجمالية إلى مجرد شىء يسيطر عليه العقل ، وقد تفقد بعض من خصائصها الشعورية والثى تشكل جزءاً من جوهرها .

ويمكن أن نقبل بشكل عام فكرة هيرت ريد بأن التعليم الجمالى يجب أن ينشئ ويتواصل من خلال تاريخ الفن ، ولكن لا يجب أن نبخس من قدر إسهام علم الجمال فى الإضافة إلى التعليم الجمالى ، وعلم الجمال هو ما نفهمه على أنه "نظرية الفن" . وترجع أهمية كتابات ريد إلى حد بعيد إلى التعميمات وجهود تركيب الأفكار التى سعى إليها دائماً . وقد تفقد كتاباته أو كتابات أى ناقد آخر سبب وجودها كدليل للخبرة الجمالية ، وإذا كانت هناك محاولة مستمرة لعمل نظام تجريدى ، والربط بين العناصر للوصول إلى تصميم متماسك لإدراك ظاهرة الفن ، هو ما تفتقده فيهم . وإنكار وجود حضور شرعى للعقل ومعرفة الأشياء المجردة والأفكار ، قد يضر بتطوير الحساسية الجمالية تماماً كغياب المشاعر . وبالتأكيد فإن المبالغة فى التأكيد على المشاعر مثلما نجد فى كتابات معظم النقاد ومنهم ريد ، تعتبر تفاضياً عن دور العقل والإدراك فى تطوير وتهذيب المشاعر . ومن المؤكد أن النقاد فى تعاليمهم وكتاباتهم يستخدمون عقولهم لنقل مشاعرهم تجاه الأعمال الفنية . فيستخدمون لفته وكلمات مجردة

(١٠) نفس المرجع السابق ص ٢٦٣ .

(١١) المرجع السابق

(١٢) نفس المرجع السابق صفحة ٢٦٤

بطبيعتها لوصف مشاعرهم وعلاقة هذه المشاعر بالشئ، أو الظاهرة التى أدت إلى استيقاظ هذه المشاعر . وكما نشير دائماً ، فإن تطوير الإبداع هو نفسه تطوير لقوة التعبير . ويجب أن نضع فى الاعتبار أن تطوير القدرة على التعبير عن المشاعر تجاه الأعمال الفنية عندما نستخدم اللغة كوسيط ونهذبها هو جزء طبيعى ومكمل للتعليم الجمالى . وترجمة الخبرة الجمالية إلى كلمات ينمى من المدارك بشكل كبير . كما أن القدرة المتزايدة على الإدراك تنهى القوة على التعبير . إن هناك علاقة ثنائية بين القدرة على الإحساس والقدرة على التعبير ، فكلهما يدعم الآخر لفتح آفاق بعيدة للإدراك الجمالى والتعبير بداخل الفرد . إن هذا بكل معنى الكلمة هو نشاط إبداعى يعتبر تطويره هدفاً أكبر للتعليم الجمالى كما جرى تعريفه فى هذه المقالة .

التعليم الجمالى ونظرية الفن

تلعب المبادئ الجمالية أو ما نطلق عليه "نظريات الفن" دوراً فى التعليم الجمالى . وقد صاغ إيزنر دور الفئات اللفظية ونظريات الفن فى التعليم الجمالى على النحو التالى :

"إن ما يجب أن نؤكد مراراً وتكراراً الآن هو أن الفئات اللفظية ليست حدوداً بل وسائل . إن أى معلم تفتقر مساعدته للأطفال على اكتساب كلمات دون مساعدتهم على إدراك دلالات تلك الكلمات ، يتورط فى تعليم ألفاظ لا معنى لها . والمهم هنا هو أن الفئات اللفظية تعمل كنقطة بداية لتذكير الطلاب بما يجب أن ينتبهوا إليه فى أى عمل فنى والفئات اللفظية لا تعوق العمل إذ أنها أضخم من أى كمية معلومات يمكن أن نحصل عليها عن طريق البصر . إنها تؤدي عملاً بنفس الطريقة التى تؤدي نظريات الفن عملها بها . وقد وصف موريس ويتز Mouris Weitz وظيفة النظرية فى الفن على هذا النحو .

"إن المشاركة الكبيرة لنظريات الأعمال الفنية تأخذ مكانها بالتحديد فى تعاليمها وليس فى تعريفهم للفن: وكل نظرية من النظريات تمثل مجموعة من المعايير المكتشفة والتى نستخدمها فى تذكيرنا بما نهمله أو تنبهنا لرؤية شئ. قد نكون غفلنا عن رؤيته . وأعتقد أن القيام بهذا العمل هو المهمة الأولى فى التعليم . وهنا نجد العلاقة بين التعليم وطبيعة الفن أو طبيعة الفن وما يتضمنه للتعليم :

إن واضعى النظريات عن طبيعة الفن هم فى نفس الوقت معلمون عظماء ، حيث أنهم ذكروا لنا فى تعريفاتهم للفن ما يجب أن نتعلمه منهم عن الفن". (١٣) .

بناءً على ذلك نستطيع تلخيص دور "نظريات الفن" فى التعليم الجمالى على النحو التالى :

ترجع كلمة "علم الجمال" كاسم لمجال من الدراسات أو المساعي العقلية إلى تعاليم فلسفية محود إنعكاسها هى طبيعة الجمال على وجه العموم والفن على وجه الخصوص ، ومكانة هذه التعاليم فى الحياة بوجه عام . كما نطلق على "علم الجمال" أيضاً "نظرية الفن" والتى قدنا بإطار معرفى لظهور وتطور الفن

من خلال مفاهيم معيارية فى أثناء استعمال ما يستطيع علم الجمال أن ينظم وأن يترجم عالم الفن إلى معانى وشىء يمكن فهمه ككل والحكم على العمل الفنى .

وهكذا فإن "علم الجمال" وهو ما نفهمه على أنه نظريات الفن أو تعاليم فلسفية للفن، هو نظام استنتاجى حيث يتم فهم وتقييم الأعمال الفنية ، للفنانين أو المدارس الفنية ، عن طريق فئات عامة ونظم معينة . وبناء على ذلك فإن "نظريات الفن" التى نفهمها كنظام استنتاجى لها مكانة هامة فى التعليم الجمالى ، إذ أنها تكمل التعليم الاستقرائى والتجريبى . إنهم ليسوا بمبادئ . ولكن دليل إلى التنظيم الجمالى فى إدراك الأعمال الفنية وطالما أنهم يساعدون فى تنظيم الإدراك وإدخال النظام فى الانطباعات الحسية فإنهم يعطوا قدرة أكبر على نفاذ البصيرة فى الأعمال الفنية ، إنهم أدوات لاغنى عنها فى التعليم الجمالى . لكن إذا كانوا كسبائىء يعرفوا البصيرة ويحدوا من الإدراك ، فإنهم بذلك يقهروا تطوير الخبرة الجمالية . لكن الفشل هنا هو فى الاستخدام المناسب للنظام الاستنتاجى أكثر من كونه فشل فى نظام ، وذلك فقط لأنه استنتاجى . وأى خطة تعليمية من قبيل البديهيات " ترفض كل النظم الاستنتاجية كأدوات كشفية فى التعليم ، وبذا تخلق صعوبات وتعوق الدارس .

لهذا فإننى أتصور أنه يجب استخدام كلا النظامين الاستقرائى والاستنتاجى للوصول إلى تطوير كامل للنوعى الجمالى فى الدارس .

العلاقة بين التعليم الفنى والتعليم الجمالى :

التعليم الفنى له مكانة هامة فى التعليم الجمالى . ويؤدى الشعور الجمالى الذى يظهره العمل الفنى إلى تساؤل المشاهد : "كيف" ؟ . كيف يمكن لعمل فنى يمثل ظاهرة لدينا أن يكون له انطباع عاطفى لا نجده فى هذه الظاهرة فى الحياة ، وحتى إذا كان لها هذا التأثير، فإنها لا تعكس العناصر أو العمق الذى نشعر به عندما نحتك بالعمل الفنى؟

ويكتشف المتفرج المدخل لفهمه المشاعر الجديدة التى يشعر بها عندما يبدأ الرحلة الروحية فى اتجاه معاكس لرحلة الفنان . وعن طريق تكتيك الفنان وبعض من حلوله للمشكلات الجمالية ، يتكشف للمتفرج الطريق الذى يؤدى من الإلهام إلى الخلق ، والإمكانات الكامنة فى الأشكال الطبيعية ، وتطويرهم من خلال التقنيات المختلفة ، والتى تصل إلى أعماق المشاعر الإنسانية المخفية وتستدعى رد فعل جمالى . ومع ذلك فالتعليم الفنى بُعد جمالى ، ومن الممكن أن يؤدى دوره على نفس المستوى إذا تقدم بالتوازي مع تطور الحساسية الجمالية ، حيث أن نوع العمل الفنى يعتمد جزئياً على سيطرة التكتيك وفى جزء آخر على المضمون - الحساسية الجمالية وخاصة الشعور - والتى يقوم باحتوائها فى نهاية العمل الفنى .

وهكذا يصبح للتعليم الجمالى أهمية أساسية فى التعليم الفنى ، وهو ما يفهم على أنه تعليم للفنان الخلاق . يتعلم الفنان من التعليم الجمالى الـ "ماذا" الموجودة فى نشاطه . ويكلمات أخرى ، الغرض أو

الهدف من نشاطه . والمذكور أولاً هو الغاية والثانى هو الوسيلة .

ويمكن تعريف كل النشاطات الفنية بطريقة موسعة ، إنها توسع من الخبرة الجمالية للذين يحتكون بعمل فنى معين . وقد نعرف التجربة الجمالية على أنها تحريك للمشاعر والأحاسيس التى يشعر بها الفرد أمام عمل فنى لم يختبره من قبل أو لم يختبره بنفس الدرجة أو من كل أبعاده .

تتكون أسالة العمل الفنى من تجميع مجالات المشاعر الإنسانية المختلفة فى شكل الفن التشكىلى أو الأدبى ، والثى لم يتم تمثيلها فنياً أو أدبياً من قبل أو تم تمثيلها جزئياً أو بشكل غير مناسب . والاصالة بدون جدال تقبل عامة على انها معيار لتقييم الأعمال الفنية ، وقياس الناس بالاعتماد على الأصالة مدى خلق الفنانين .

ما يتعلق بالخلق ودوره فى التعليم الجمالى :

يتكون إبداع الفنان من بحث واختراع أو اكتشاف تقنيات مناسبة للتعبير باستخدام الفن التشكىلى أو الأدبى عما تبقى من الأشياء التى لم نعر عنها حتى الآن ، وهكذا يجدد ويسمى المعايير والأشكال الجمالية - وبذلك يكبر ويضيف إلى الفئات الجمالية من خلال ما هو إدراكياً النظرة المتعاطفة لحياة الفرد العاطفية والكفاءات الفنية التى يمكن فهمها .

ويمكننا قياس التقدم فى الفن لذلك فقط من خلال التقدم فى الوسائل التقنية للتعبير عن المشاعر والأحاسيس الإنسانية . وهكذا فإن الحساسية الجمالية لدى الفنان هى الباعث، والقوة ، وراء الإبتكار فى الفنون . هذا ويعتبد تطوير أو تقدم الفنون كليا على عنصر الإحساسات الجمالية للفنان . والتقدم فى الفنون هو الذى يقود إلى التوسع ، إذا تحدثنا بطريقة عقلانية فى أفقنا الجمالى . بصياغة أخرى نستطيع أن نقول ، إن توسع الأفق العقلى فى الشئون الجمالية ، أو التصعيد الكامل للوعى بالمشاعر الفطرية ، يكون من خلال كون الفنان واسطة يخترق بتقنياته أو يشير بتفهيمه المشاعرى أشياء نشعر إنها غامضة أو أشياء ظلت كامنة . وهكذا تصبح أفكاراً واعية وتضيف البعد العقلى إلى البعد الشاعرى ، تجاه فهم الجمال ، وحينئذ تزيد فرصة الاستمتاع عند استخدام المقدرة الشعورية والعقلية .

إن عملية الإبداع فى كل من التعليم الجمالى والتعليم الفنى هى محط التحليل ، وواحد من أهدافهما هو فهم وتقدير ميكانيكية وعملية خلق لعمل فنى صحيح ناجح جمالياً . وبالتالي فإن الخلق مفهوماً له مكانة محورية فى تعليم الفن وتقييمه .

إن عملية الخلق التى يجب أن تكون محور الفن والتعليم الجمالى ، هى نفسها مشكلة الترجمة الناجعة للرؤية الجمالية فى التصميم الفنى ،وهى التى تولد عمل فنى صحيح ، أو بالأحرى ، هى مشكلة ترجمة إحساس جمالى إلى رؤية تأخذ شكلاً مع التقدم فى خلق العمل الفنى حيث تبدأ الوسائل المتاحة لهذا العمل فى الانتشار ، تبعاً لحكم الفنان ، حتى يعبر تماماً عن النبض الجمالى الأصلى فى العمل الفنى المكتمل .

فالإحساس بملامة الأدوات اللازمة للتعبير عن مضمون العمل هي التي تثير الإحساس الجمالي بشكل ملائم أيضاً . وتجربة الإحساس الجمالي لدى المتفرج توجد في التجانس بين الأدوات المنتشرة للتعبير عن المضمون ، وهو ما يشاركه مع خالق هذا العمل الفني .

والموقف الخلاق في التعليم والتعلم هو ترسيخ الإتصال المزدوج بين المدرس والدارس آخذين في الاعتبار مشكلات معينة . ففي التعليم الجمالي تأخذ المشكلات طبيعةً جمالية . والدارس الذي يواجه مشكلات جمالية ، يمكنه الحصول على الإرشاد والعون في حل هذه المشكلات من المدرس ، الذي واجه هذه الصعوبات من قبل ، ويتم هذا عن طريق الاتصال بخبرة المعلم نفسه ورويته الصائبة . وتلك الطريقة تزيد التعليم من خلال التغيير في المعرفة والفهم . غير أن هناك تفریق بين المشكلات الجمالية والمشكلات التقنية في التعليم الفني وفي الخلق الفني ، نجد مشكلات الخلق لها أيضاً طبيعة جمالية ، ويسمى الفنان إلى حلول مشكلاته من خلال الوسائل التقنية التي تكون تحت تصرفه والسعي إلى حل مشكلاته في ضوء معرفته بالإمكانات التي تتيحها خاماته ومهاراته في تحويل هذه الخامات إلى أغراض فنية . ونتيجة لما تقدم ، فإن المعرفة والمهارة ضروريتين ويمكن نقلهما إلى الدارس في حالة التعليم والتعلم .

إذا عرفنا عملية الخلق على أنها القدرة بشكل عام على حل المشكلات ، نكون قد توصلنا إلى أن المشكلات ذات الطبيعة الجمالية والتي تظهر في العمل الفني الخلاق والتكنيك المتاح لحل هذه المشكلات يمكن أن تنقله في عملية التعليم والتعلم ويجب أن نؤكد من جديد أن في التعليم الفني من المهم أن تطور القدرة على ترجمة الرؤية الجمالية إلى تصميم فني ، ومن هذا المنطلق ، فالتشويق ، والحث ، والشاعر لهم أهمية مثل المهارات المطلوبة لعمل هذا . إلا أنه يبدو أن من الضروري إعادة ذكر الافتراض الأساسي الذي وجه هذه المقالة وهو أن الإستهاد الطبيعي للجمال متشابه جداً في كل الجنس البشري وأن نفس النظرية والتقريب الجوهري ملائم لكل المواقف الثقافية ، على الأقل فالعناصر الأساسية التي أخذت في الاعتبار هنا لا تحتاج إلى أي تعديل . وفي الصفحات الختامية التالية نتعرض لهذه النقطة الأساسية بتوسع وهي تناقش أيضاً إمكانية مشاركة التعليم الجمالي في نطاق تعليم ثقافي عام وتكيفه وفقاً لظروف غير محلية .

ضرورة التقرب العالمي في التعليم الجمالي :

البحث - وخصوصاً في السياق العالمي - إذا كان له أي أمل في تطبيق ناجح ، يجب أن يكون له نقطة بداية في بعض المبادئ الصحيحة عالمياً . ويمكن أن يكون هذا المبدأ الصحيح عالمياً هو نظرية علمية موزعة بشكل جيد في حقائق أو افتراض يمكن من خلاله تطوير نظرية علمية أو مبادئ أخلاقية يصلح فعاليتها الجمالية لأن تكون مسلمة تصاغ في مصطلحات عالمية .

ولا مفر في إيماننا هذه من نظرية ، أو افتراض أو استلهام شعبي عالمي . ومن هذا المنطلق فقط يمكن أن نحكم على ملامحة مبادئ للتعليم الجمالي لعصرنا الحالي .

ومن وجهة النظر هذه فإن مبادئ هيربرت ريد عن التعليم من خلال الفن لها فائدة لا يستهان بها حيث أنها تضع المشكلة فى صيغة عالية . وأفكار ريد الخاصة بكل من أهداف التعليم الجمالى ونظرياته تصاغ بطريقة توفر هيكل مفاهيمى جيد للبحث فى هذا المجال .

وواحد من أفكار هيربرت ريد القيمة . أن الفن ليس هو وحده عالمياً لكن العملية النفسية التى من خلالها نميز الإبداع الجمالى الكامن بداخل الإنسان ، وإنتاج الأعمال الفنية هى نفسها لكل الجنس البشرى ولها أساس جيد فى الطبيعة البشرية . وهكذا فإن هذا العنصر فى الطبيعة البشرية وهو عنصر جوهرى لخلق أشكال جمالية لا يتنوع فى الوقت والمساحة لكنه واحد فى كل مكان وفى كل الأزمان :

"ما يجب أن نؤكد الآن ، ونستنتج النتائج من هذا التأكيد ، أن رد فعل الطفل للأشياء فى العالم حوله هو عالمى أيضاً ، وهو شئ دائم للجنس البشرى ، وطبيعى لكل طفل . وليس هناك طريقة معينة لرد الفعل فى الطفل الأمريكى وآخر فى الطفل الصينى ، أو واحد للطفل الأوروبى وآخر للطفل الأفريقى : فتطور الإدراك الحسى لدى الطفل هو إدراك إنسانى . وهذا هو ما اعتبره من أهم الحقائق التى حققتها متابعة علمائنا لفن الطفل خلال الخمسين عاماً الماضية . وسواء استخدمنا منهج المقارنة وتعيين الدليل فى المعارض الدولية لفن الطفل ، أو منهج التحليل واقتناء التطور العقلى للطفل الواحد ، فإننا نواجه نفس الظاهرة العالمية - استخدام لغة العلامات والرموز المشتركة للأطفال من كل الاجناس (١٤)

وهكذا يمكن أن نقول إن فن العالم كله وكل العصور هو لغة عالمية يمكن ان تفهمها وتقدرها كل الاجناس البشرية . ويمكن من خلال الفن ان نؤسس الاتصال بين كل الناس . إن هذا هو القوة الأساسية لمبادئ ريد ، والتى تعطىها التماسك وتوضع مدى اتساع وتزايد تأثيره من سنة لأخرى عن آرائه للتعليم الفنى والتعليم فى البلاد الناطقة بالانجليزية (١٥) وبالرغم من أن أحداً من هؤلاء الذين تأثروا بكتابات ريد لم يصّر ، كما إعتاد ريد أو كما أكد هو على البعد العالمى لتفكيره . ومن المحتمل أن يكون هذا عامل فى تطويره نظرية عالمية للتعليم الجمالى. من الصعب القول عن درجة تأثير أفكار ريد على تطوير هذه النظرية فى المستقبل . وكما أشرنا سابقاً ، إن التقيب العالمى فى مجال التعليم الجمالى ، يبدو لى ، لا مفر منه ونقطة بداية محتومة للإعكاس . إن هذا سبباً من الأسباب التى لاقت من أجله بعض أفكار ريد تأكيداً معيناً فى هذه المقالة .

وتشير الدراسات العلمية كما أشرنا هنا أيضاً أن الخاصية الجمالية جزء مكمّل للطبيعة البشرية ومشتركة فى كل الجنس البشرى . وقد تأكد مراراً الاختلاف فى التعبير عن الإدراك الجمالى ونقل الخبرة

(١٤) Sir Herbert Read, The Redemption of the Robot لندن ، فاير وفاير عام ١٩٧٠ الصفحات من ٢٣٨

- ٢٣٩ .

(١٥) فى عام ١٩٥٤ أسست اليونسكو مجتمعاً دولياً للتعليم من خلال الفن .

الجمالية . إن هذه الاختلافات موجودة ، لكن يبدو لى ، أن درجاتهم وطبيعتهم كثيراً ما أسىء فهمها . والدراسات التجريبية التى تشمل عدة مجموعات قد أوضحت أن الاختلافات بين الثقافات أو المجتمعات فى الشئون الجمالية قد تقل عنها فى نفس الثقافة أو المجتمع الواحد أو قد تتعدم الإختلافات . (١٦) وكثيراً ما يكون الاختلاف عادة بين درجة التعلم الجمالى للفرد ، بصرف النظر عن المرتبة أو المجتمع ، وهو ما يفسر الاختلاف أو التشابه فى الحكم أو الذوق فى الشئون الجمالية . «وجد تشيلد وإيماء أن الخزافين اليابانيين الذين يعيشون فى القرى البعيدة وهم ليس لهم أدنى اتصال أو اتصال ضئيل بالفن العرسى - اتفقوا أكثر مع الأحكام الجمالية لخبراء الفن الأمريكيين أكثر من اتفاق طلاب المدارس الثانوية الأمريكيين» (١٧)

وختاماً ، يمكن أن نطعن لقول إن التعليم الجمالى ، نتيجة لهذا ، يجب أن يحتل مكانة محورية فى إصلاح التعليم على النطاق العالمى ، وليس فقط كوسيلة للتطوير الشخصى ولكن أيضاً كوسيلة للاتصال والفهم التى تشمل عدة مجتمعات . ويمكن للتعليم الجمالى أن يقوم بهذا ، فكما حاولنا أن نوضح من قبل ، لأن له أساس فى طبيعة الإنسان الجمالية مشتركة فى كل البشرية ، وخاصة إذا طوينا القدرات الكامنة ، وهى لا شك لديها القدرة تحويل منهج تعليم التاريخ وكل المواد ذات الأبعاد التاريخية . ويمكن أن تتحول ، كما بدأ تاريخ الفن ، إلى تاريخ ثقافى عام للبشرية عن طريق دراسة الأبعاد الاجتماعية من خلال الفن وكذلك الأبعاد الاقتصادية ، والدينية وحتى التكنولوجية للمجتمع البشرى ، وهو ما دعا إليه هيربرت ريد كما رأينا فى بداية هذا المقال . وهكذا يمكن دراسة النمو والتطور لثقافة العالم والمجتمع من خلال الفن كنقطة بداية . ولن يكون هذا انجازاً عادياً فى التعليم فى هذه الوهلة من التاريخ ، حيث يبحث الجنس البشرى باتساعاً ، دون معرفة تامة ، عن مبدأ يوحدهم وينأى عن الجماعات والزمرة المتحاربة الذين يوفرون بأسم الهوية الثقافية ، الارتباك الجمالى والفوضى الثقافية . والتنقيب عن مبدأ يوحد البشرية لا يعنى إنكار الأصالة التاريخية ، والاختلاف أو التعددية ، ولكن يجب أن نفهمه ونشرحه دون أن نفقد البصيرة للوحدة الأساسية للجنس البشرى ، وهوية الطبيعة البشرية وسط كل الاختلافات الاجتماعية والتاريخية على مرالعصور . والتاريخ الثقافى العام الذى يركز على الإنجازات الجمالية للجنس البشرى ، يتيح طريقة واحدة للوصول إلى هذا الهدف .

(١٦) يُنظر نفس المصدر السابق صفحة ١٣٩ .

(١٧) نفس المصدر السابق .

المقدمات الثقافية والحدود المرسومة لنقط الالتقاء فى المجتمعات الحديثة

فحص لبعض خصائص المجتمع اليابانى

يترجم : صمويل نوا. ايسنستاد Samuel N. Eisenstadt
(الجامعة العربية بالقس)

١- المقدمة :

سوف أحاول فى هذه المقالة * ، تحليل بعض العناصر المقارنة للمجتمعات الحديثة والتي تقوم على مشكلة نقطة الالتقاء بين المجتمعات ، خاصة المجتمعات الصناعية ، والمشكلات التحليلية المتصلة ببعضها البعض عن العلاقات بين الثقافة والبنية الاجتماعية.

وسوف أقوم بهذا باختيار بعض العناصر للمجتمع اليابانى الحديث - أولاً المرحلة الأولى للتعرض اليابانى . ثم أشكال معينة من الصراعات وحلولها فى المجتمع اليابانى ، ونقطة البداية لى سوف تكون تحليلاً لشورة مبدى ومقارنتها بالشورات الأوروبية الكبرى .

وسوف يشير هذا التحليل إلى أهمية الأبعاد الحضارية للسياسة . (وهو ما يعنى أن الكثير من التنوع فى مسار العملية السياسية وفى بنية القوة السياسية لا يتكون فقط حسب القوة النسبية للدولة فى مواجهة القوة الاجتماعية خاصة بين الطبقات ، وثانياً ، الأيديولوجيات الأساسية للطبقات العليا الحاكمة

* هذا البحث المنشور فى هذه المقالة قامت بدعمه مؤسسة العلوم الاجتماعية بنورج.

- سواء كانوا فاشستين أو دكتاتورين ، مؤمنين بالائحاد أو بالنافسة .. الخ ولكن تتكون هذه التكوينات أيضاً عن طريق احتكاك بين هذه القوى والمقدمات الثقافية أو الحضارية للحقل السياسى ، وأيضاً للوضع السائد فى المجتمعات المختلفة) ومجموعة القوانين المختلفة المصاحبة التى تحكم الأفعال السياسية . إن هذا الاحتمال تم إهماله فى أجزاء كبيرة من الأبحاث المعاصرة والتى كانت توضع أهمية الدولة . وبسبب هذا الإهمال ، ارتبطت هذه التطورات فى علم الاجتماع السياسى بتعريف محدود للعملية السياسية ، وبالتالي تم إهمال بعض العناصر المحورية لهذه العملية والمفاهيم التحليلية المبنية عليها .

وهذا المفهوم المتفقر للقوة فى العملية السياسية . ربما كان من الأفضل أن نراه فى ضوء تحليل عنصر واحد محورى لهذه العملية والذي أكدته الكثيرون من هؤلاء الدارسين : الاحتجاج . لقد ركزت معظم هذه التحليلات على الاحتجاج ، وعلى نماذج توزيع وتحصيل الموارد ، ولكنهم لم يركزوا اهتماماً كبيراً على المعنى الرمزي للاحتجاج كبعد تلقائى لمثل هذه الحركات ، ولا نظروا كذلك إلى أن هذه الرموز ستكون ذات قيمة فى تصادم مثل هذه الحركات مع العملية السياسية . خاصة فى المجتمعات الديمقراطية . وذلك بالتأثير فى التغييرات التى تجرى فى القواعد الأساسية المنظمة للنظام السياسى وللصراع . (١)

وهذا الإهمال قد يوجد أيضاً فى الكثير من الأعمال الحديثة فى مجال علم الاجتماع . فمقارن ، مثل تلك الدراسات التى قام بها جون هول وميتشيل مان وجين بيكر (٢) عن نشأة احتجاج الغريزى فى دراسة مقارنة مستفيضة . قامت معظم هذه الدراسات عادة بطريقة مضللة للغاية . بتحليل مختلف العوامل البنيوية - مثل علاقات القوة بين مجموعات مختلفة - ومختلف الظروف السياسية - البيئية ، وقبل كل ذلك العلاقات الاجتماعية المتداخلة .

وعلى أى الأحوال ، فقد أهملوا تماماً فى الغالب تحليل نوع واحد من أنواع العلاقات الاجتماعية - وهى ما يطلق عليها الهرطقات أو الخروج على الأجماع ، والتى أكد عليها فيبر وإلى حد ما ماركس . وبعض من الماركسيين - فى الديناميات السياسية للحضارات. (٣) .

وقد قامت دراسات عن أهمية البعد الحضارى فى تكوين المؤسسات السياسية والقوى السياسية المحركة ، وذلك من خلال برنامج عن الحضارات المقارنة فى قسم الاجتماع والأنثروبولوجيا الاجتماعية ومعهد تورمان فى الجامعة العبرية بالقدس . لقد أثبتت هذه الدراسات جذارتها بين عدد آخر عن نفس

(١) P. Burstein "مقالة نقدية عن تفهقر الدولة" . نشرت فى AJS عام ١٩٨٧

(٢) J. Baechler فى أصول التحديث ، الطبقات والتطاحن (فى أوروبا والهند واليابان) . من الترشيح الأوربي لعلم الاجتماع مجلد ٢٧ رقم ١ لعام ١٩٨٦ صفحات ٣٦ - ٥٧ . ج.إ. هال القوي والتحرر ، بيركلى . مقبلة جامعة كاليفورنيا ١٩٨٥ . وكذلك "العقيدة وظهور الرأسمالية" من منشورات الارشيف الأوربي لعلم الاجتماع المجلد ٢٦ رقم ٢ ، ١٩٨٥ صفحات ١٩٣-٢٢٣ . وم. مان ، منشأ القوة الاجتماعية مجلد ١ ، كامبردج . مطبعة جامعة كامبردج ١٩٨٦ .

(٣) S.N.Eisenstead "علم الاجتماع الموسع والنظرية الاجتماعية : بعض الاتجاهات الجديدة" فى منشورات علم الاجتماع المعاصر مجلد ١٦ رقم ٥ سبتمبر ١٩٨٧ ٦٠٢ - ٦٠٩ .

المشكلة مثل البحوث فى أصل وتنوع الحضارات التى قامت فى أزمنة محورية هامة (٤) ، وكذلك التحليلات المقارنة عن القوى السياسية المحركة لمثل هذه الحضارات (٥) ، مثلها مثل الدراسات التى قامت عن عمليات التكوينات الأساسية والاحتجاج فى مجتمعات حديثة مختارة (٦) ، والإطار الحضارى للثورة المعاصرة ، (٧) وتطور أشكال مختلفة من أشكال الدولة فى أفريقيا ، (٨) والدراسة المقارنة عن المدن والكهنة المدن فى حضارات تاريخية كبيرة. (٩) ، وأخيراً ، تركز انتباهنا على تحليل مشكلات نقط الالتقاء للمجتمعات الحديثة وذلك بمساعدة مؤسسة الاجتماع العالمى - World Society Foundation .

٢- الإطار الحضارى للثورات الكبرى (الحديثة)

حظيت علاقات التداخل الغير مستقر بين الأبعاد الثقافية والمؤسسية فى إطار الثورة والقوى المحركة للمجتمعات والحضارات بأهمية بالغة فى كل البحوث والدراسات . وسوف تصور هذا الجانب هنا عن طريق مقارنة بين ثورة ميدجى والأطر الحضارية وظروف "الثورة الكبرى" والتى قامت فى المناطق الحديثة من أوروبا والعالم : العصيان الكبير فى إنجلترا ، الثورة الأمريكية والفرنسية ، والثورة الأخيرة فى الصين وروسيا . ويمكن كذلك أن يتضمن هذا الجزء الثورتين التركية والفيتمانية. (١٠)

(٤) S.N. Eisenstadt (ed.), The origins and Diversity of Axial Age, Civilization (٤) ، ألبانى

نيويورك مطبعة سنوى ١٩٨٩ .

(٥) S.N.Eisenstadt, Culture and Social Structure : تحليل مقارن عن الحضارات الرشيكة القيام ١٩٨٩ .

(٦) S.N.Eisenstadt, L.Roniger, and A. Seligman, Centre Formation, Protest Movement

and Class Structure in Europe and لندن اتحاد فرانسس للطباعة والنشر ١٩٨٧ .

(٧) S.N.Eisenstadt, Revolutions and the Transformation of Societies نيويورك. مطبعة Free

١٩٧٨

(٨) S.N.Eisenstadt, M. Abitbol and N. Chazan "أصول إعادة دور الدولة و تكوين الدولة فى أفريقيا ،

خاتمة" فى كتاب منظور عن الدولة المبكرة فى أفريقيا : الثقافة والثروة وتقسيم العمل، بقلم ص. ن إستناد وم. بيتسبول ون

كازان ليدن ، ج. ١٠٠ ، ١٩٨٨ .

(٩) S.N.Eisenstadt and A.Shachar, Society , Culture and Orbanization ، بيفرلى هيلز منشورات

سبيج ١٩٨٧ .

(١٠) S.N.Eisenstadt, Revolution and the Transformation of Societies نيويورك مطبعة قري

١٩٧٨ ، وأ. كامنكا ، (محرر) ، هل العالم فى ثورة ، كاتيرا مطبعة الجامعة القومية باستراليا ١٩٧٠ تحت بند "مفهوم الثورة

السياسية" فى مقال ص.ج. فريدريك (محرر) الثورة : الكتاب السنوى عن المجتمع الأمريكى فى الفلسفة السياسية والقانونية ،

نيويورك ، اثيرتون ١٩٦٧ صفحات ١٢٢ - ١٣٨ B. Mazlish, A.D. Kalcidn & D.R. Baloton (محررين)

Revolution ، نيويورك ، ماكسويل ١٩٧١ ، J.Baechler, Revolution ، أكسفورد ، بلاكويل ، ١٩٧٦ .

وعلى المستوى الأيديولوجى ، جرى توصيف هذه الثورات بناءً على كثافة وتحول وارتباط عدة جذور وجدت منفصلة فى الكثير من الحضارات التى قامت فى أزمنة محورية. وأكثر هذه الموضوعات أهمية تلك الأيديولوجية البارزة للاحتجاج الاجتماعى ، خاصة فى تلك المسحة البيوتيمية نحو التحرر ، بمعنى آخر الأيديولوجية البنئية على رموز مثل المساواة والتقدم والحرية ، فى سبيل الوصول إلى نظام اجتماعى أفضل، ومن هنا كان تأكيدها على العنف والحدائى والتغيير الشامل ، وقد أدى ذلك إلى قيام جماعات إرسالية عالمية تنادى بخلق إنسان من نوع جديد وتنشد إلى عالم تاريخى جديد .

وبالمثل ، فهى على المستوى التنظيمى تتسم باحتوائها لكل المكونات العديدة للحركات الاجتماعية والنضال السياسى الدقيق والمنظم على يد معارضى النخبة ، والنظام السياسى المركزى والهرطقة الدينية أو (العقلية) بينما يوجد الميل إلى هذه الاتحادات - ذات الرموز والمكونات التنظيمية المختلفة ، مثلها مثل هاتين المجموعتين من المكونات - فى عصر كل الحضارات المحورية ، ولكن هذه القوة الكامنة لا يمكن لها أن تظهر وتؤتى نتائجها إلا داخل هذه الثورات فقط .

وتجميع مثل هذه المفاهيم الأيديولوجية والتنظيمية لتلك الثورات يعطى شكلاً لتتابعها ويميزها عن غيرها من تغيير نظم الحكم فى مسار التاريخ البشرى . إنها تحوى موجات تبادلية ذات أبعاد «ثقافية» وتأسيسية بشكل لا يوجد فى عمليات أخرى من عمليات التغيير ، إنها تولد تغييراً متزامناً فى المفاهيم الرئيسية لما وراء القواعد النظرية والكامنة فى الحضارة جنباً إلى جنب القواعد الأساسية التى تحكم مجال الصراعات السياسية والمعتدلين من رجال السياسة .

إن هذه الثورات يجرى توصيفها بناءً على هزيمة النظم السياسية القائمة ، والتغييرات فى أهدافهم الرئيسية وترتيباتهم النبوية ، وفى الأصول والرموز التى تكسبهم الشرعية ، بهودة راديكالية متطرفة إلى الماضى ، بإزاحة النخبة السياسية القابضة على السلطة أو الطبقة الحاكمة واستبدالهم بآخرين ، بالتزامن مع تطور تغييرات محورية فى كل الأجزاء المحيطة بالمنظمات المؤسسية الكبرى فى المجتمع - وفى مقدمتها العلاقات الاقتصادية والطبقية .

كيف يمكن شرح مثل هذه الثورة ؟ هذا السؤال يبدو وثيق الصلة بمشكلات "أسباب" اندلاع الثورات. وهنا فى مفهوم شامل ، نقدم نموذجين لتفسيرات ساد اتباعها فى الكتابات السائدة - يتمثل أحدهما بالأنماط المختلفة للظروف النبوية ، والآخر يرتبط بالظروف التاريخية المعينة .

ومن بين الظروف النبوية التى حوتها المؤلفات ، يلاحظ القارئ أنه فى مجال الحديث عن الصراعات بين صفوف النخبة فى علاقتها بالقوى الأخرى المؤثرة - مثل الصراع الطبقي ، والخصومات ، والتنظيمات الاجتماعية ، الارتباط السياسى بين المجموعات الاجتماعية الجديدة والمتعاظمة الأعداد ، وضعف الدولة - يأتى هذا الحديث متدمجاً فى بند القوى الدولية . إلا أن نظرة أكثر اقتراباً من المفهوم التاريخى تجد أن معظم هذه الظروف يمكن أن توجد فى كثير من المجتمعات البشرية ، خاصة فى أكثر تلك المجتمعات

تمايزاً، وكذلك فى أنواع أخرى من نظم الحكم إبان الأزمنة المحورية أو الأزمنة اللامحورية للحضارات. (١١).

وقد يقال كذلك إن هذه الثورات قامت فقط فى ظروف تاريخية معينة وذات أهمية مصيرية ، وأن مثل هذه الظروف التاريخية يجب أن ينتظر إليها على أنها ضرورية ، إن لم تكن كافية ، لقيام الثورات . والظرف الهام الذى ورد ذكره فى المؤلفات يتعلق فقط بالمجتمعات التى تلحق بركب العصر ، والتى ظهر فيها عناصر ثلاثة فى مجال انتقالها من "التقليدية" إلى "العصرية" .

وبينما ليس هناك شك فى أن هذه الثورات قامت فقط فى مثل هذه الظروف التاريخية، إلا أن هناك مشكلة أساسية تواجه التحليل المقارن : كيف نفسر عدم قيام مثل هذه الثورات فى كل المجتمعات التى تتوفر فيها أنواع الصراع التى جرى تحليلها فى الفقرات السابقة ، أو فى كل المجتمعات التى قامت بهذا التحول إلى العصرية - خاصة فى مثل الحالة موضوع البحث ، فى اليابان .

إن تحليلنا يبدأ من حقيقة تاريخية بسيطة لكنها أساسية : إن الثورة الأولى (فى أوروبا وأمريكا) قامت فى عهود ترسيخ اللامركزية فى أوروبا لمجتمع يتصف بأنه استبدادى ملهى بالخزانات ، بينما قامت الثورة الأخيرة فى مجتمعات استبدادية مركزية . لكن مثل هذه الثورات لم تتم فى مجتمعات دينية - سواء أكانت السلطة فيها مركزية أو لا مركزية - مثل الهند ، مجتمعات البوذيين (فى جنوب شرقى آسيا) ، والبلاد الإسلامية (مع استثناء جزئى للإمبراطورية العثمانية وبعدها بكثير فى إيران) - أو فى مجتمعات مركزية دينية مليئة بالخزانات مثل اليابان . وهكذا فإن مثل هذه الثورات الاحتجاجية والحركات المختلفة والصراعات قامت فى بعض أنواع خاصة من المجتمعات وسارت جنباً إلى جنب والتحمت مع الأنماط الثورية والتحول إلى العصرية الذى جرى تحليله آنفاً .

كيف يمكن تفسير هذه الحقيقة ؟ ، إن الظروف التى أدت إلى خلاقات شاسعة فى نماذج التغيير بين المجتمعات الاستبدادية والمجتمعات الاستبدادية المتطاعدة فى جانب وبين مختلف الأنظمة الدينية فى جانب آخر ، لا يمكن تعريفها فى مصطلحات مثل التقلب التى عادة ما تؤكد عليها كتابات علماء الاجتماع أو فى مثل تلك الحالة التى أشرنا لها من قبل - مثل نوع تقسيم العمل ، درجة التطور الاقتصادى أو ما شابه ذلك - والتى ارتبطت بطريقة اضفاء المادية على مفهوم الدولة أو البنية الاجتماعية.

لقد تطورت المجتمعات المركزية والمركزية المتطاعدة داخل اطار بعض الحضارات العظمى أو داخل تقاليد حضارات الأزمنة المحورية التى سبق تحليلها ، وقد حملت بعض سمات الأسس المصيرية للتحجرات الثقافية والبدائيات المؤسساتية التى تمت داخل هذه الحضارات . هذه الخصائص المميزة - كما سبق ورأينا -

(١١) E.N.Eisenstadt, The Political Systems of Empires ، نيويورك ، فرى برس ١٩٦٣ ، الفصل الثانى

شر (محرر) . The Decline of Empire, Englewood Cliffs, N. ، برنتس هول ١٩٦٦ .

تعتبر مركزاً بالغ الوضوح يفهم على أنه ذو استقلالية رمزية وهوية تنظيمية وتداخل مستمر بين المركز والمحيط . وهناك خصائص هامة لمناقشتنا الحالية وهى تطور الجماعيات البارزة - خاصة الثقافية أو الدينية - والتي لها مكوناتها المليئة بالرموز فى بنيتها كما فى التكوين الأيديولوجى الاجتماعى - والخاصية التالية هى تطور النخبة التمييزية أو الثانوية والتي تحظى باستقلال ذاتى نسبى - خاصة ذوى الثقافة العقلانية الدينية - وهم عادة دائمو الصراع بين بعضهم البعض ومع النخبة من السياسيين . والتي تتصارع باستمرار مع بعضها أو مع النخبة السياسية .

هذه النخبة ، خاصة الدينية والعقلانية - والتي تحوى فى داخلها من يؤمنون بنظرة يوتوبية مرتبطة بالعالم كله - يمثلون العنصر الحاسم فى الهرطقة والخروج عن الاجماع وفى تقوية أو اصر الروابط بينهم وبين مختلف اشكال النضال السياسى وحركات الاحتجاج .

وأكثر شيوعاً من كل هذه الأشكال للحضارات التى قامت فيها ثورات كبيرة - بمعنى النظم الاستبدادية والاستبدادية المتطاحنة ، والتي اتضحت من حضارات الأزمنة المحورية - هو ذلك المنظور للتنافس العالمى على وجه العموم ، والتنافس السياسى على وجه الخصوص ، على أنها مجالات التنافس البارزة والتي بداخلها تقوم المحاولات لمنع أى رؤى مثالية أو دينوية - بمعنى أن الخلاص إذا تم عن طريقها - يصبح هذا الخلاص والانتقاذ أمراً قائماً ومؤسساً .

إن الربط بين كل هذه الموصفات الموجودة فى النظم الإمبريالية الاستبدادية أو الإمبريالية الاستبدادية المتطاحنة يؤدى إلى اتجاه نحو درجة عالية من التلاحم بين حركات الاحتجاج ، وقيام المؤسسات ومستويات لم الشمل والنضال الأيديولوجى والسياسى ، ونحو إحداث تغييرات فى النظام السياسى - بمعنى آخر ، تحتوى حركات التغيير على الأقل على بعض العناصر الأساسية المكونة للعمليات الثورية كما حللناها سابقاً .

إن الاتجاهات الثقافية الأساسية والمقدمات المنطقية المضاربة تحوى رؤية لنظام اجتماعى جديد بداخله اتجاهات يوتوبية مثالية وعالمية ، بينما تزود الموصفات التنظيمية والبنوية إطاراً لمجمل بعض هذه المفاهيم والرؤى مؤسسية فى طبيعتها . وهذين الاتجاهين مرتبطين بأنشطة الأنواع المختلفة من النخبة والتي حللناها فيما سبق .

وعندما نوضح الارتباط و التداخل بين هذه الخصائص أو المميزات البنوية والثقافية ، فإن هذه الظروف المختلفة التى وضعت فى المؤلفات على أنها هى أسباب الثورات - مثل الصراعات بين صفوف النخبة وبين الطبقات - قد تحدث ، فى موقف تاريخى خاص يرمى الى الوصول للتحديث ومواكبة العصر ، الثورات الحديثة . فإذا لم يتم تجميع هذه الخصائص ، فإن التحول للتحديث - كهدف بعيد المنال ومأسوى - يتجه إلى النمو فى أطر ونماذج مختلفة وغير ثورية النزعة. (١٢) .

(١٢) هذه الملاحظات المقارنة جرى تفصيلها فى مؤلف س. ن. اينستاد ، الثورة وتحول المجتمعات (المذكور فى هامش ١٠) .

انظر على وجه الخصوص الفصل التاسع .

٣- بعض الخصائص المميزة لثورة ميدجى

إن ثورة ميدجى لا تمثل داخل هذه المقالة حالة دراسة تبحث على المتعة . كما كان الكثير من النتائج البنوية لثورة ميدجى تنتمى بشكل كبير إلى عملية التحديث - خاصة التحضر، والتصنيع ، وتطوير دولة المؤسسات الحديثة ، بل وحتى عزل الطبقة الحاكمة الموجودة فهي تقارن حقاً بنظائرها فى الثورة الكبرى ، لكنها فى بعض الوجوه قد وصلت حتى لنتائج أبعد مدى. (١٣) وبالمثل فإن الأسباب الرئيسية لثورة ميدجى تتطابق تماماً مع أسباب الثورة الكبرى .

إلا أن الرموز التى تكمن وراء ثورة ميدجى مختلفة تماماً عن تلك التى للثورة الكبرى. حقاً إن ثورة ميدجى قد ثارت على نظام حكم لم يكن موجوداً من قبل ، إلا أن التعريف الدقيق للتفسير كثورة أو صحوه قومية - ربما كان ترجمة دقيقة لمصطلح "ضارب الجذور شعبية" - موضحاً تركيزه على بلورة تقاليد سياسية جديدة تبدو مؤكدة على شمولية وعدم محدودية قوة النظام الخالى بالنسبة للشعب ، وشرعية النظام الجديد فى مواجهة النظام الإمبراطورى ذى ألحرمة والمناعة . وبالتوازي ، فإن هذه الأيديولوجية لم تكن تحوى اتجاهات عالية تبشيرية ، لكنها فقط تؤكد إعادة البناء - وإن يكن فى المصطلحات الظاهرة الحداثه - لهذا التجمع اليابانى المعين .

هذه الخصائص المميزة لنتائج ثورة ميدجى ، ترتبط ارتباطاً وثيقاً بواحد من أهم بنود العملية الثورية ذاتها ، والتى تميزها عن الثورة الكبرى - بمعنى ، غياب العقائد الخاصة بالاستقلال الذاتى أو مبادئ عقلانية أو هرطقية . هذه الخصائص لثورة ميدجى ترتبط ارتباطاً وثيقاً ببعض المفاهيم الأساسية للحقيقة المتعلقة بعلم الوجود والنظام الاجتماعى. وعلى أى الأحوال ، فقبل تحليل هذه العلاقات - وحتى يمكن فهمها بطريقة مرضية - لابد أولاً من أن نشرح ، حتى ولو باختصار ، بعض التعميدات المؤسسية أو التكوينات فى التاريخ اليابانى . كل هذه التعميدات تُظهر بوضوح ، مثل ثورة ميدجى ، بعض التشابهات الصارخة - والتى هى أيضاً مختلفة عن - لنظيراتها الأوروبية الغربية

٤- البنية المؤسسية لبعض مبادئ الصراع فى المجتمع اليابانى

بعض الصور التاريخية

لإعطاء بعض التصورات ، كما أشار مارك بلوتش منذ زمن بعيد ، فإن الحزبات اليابانية (١٤) لم تنشأ هكذا ملبشة - بأسباب النزاع فى علاقات مدونة بين الإقطاعى والأجير ، إن الأجير اليابانى له سيد

(١٣) عن المجتمع اليابانى "التقليدى" (قبل العصر الحديث) انظر E.O. Reischauer, J.K. Fairbank and A. M. J. w. Hall Ja - ١٩٦٥ مجلد ١ .
Craig, A History of East Asian Civilization
Nakane, Japanese Society - ١٩٧٠ ، لندن ، فريد ناكاني وتكلسون .
ety ، لندن ، فريد ناكاني وتكلسون . ١٩٧٠ ، "Japanese Society" H. Passin ، فى موضوع كتيب د. ل. سيكر (محرر) فى الموسوعة العالمية للعلوم الاجتماعية ، نيويورك ، ماكجيلان وقرى برس ١٩٦٨ مجلد رقم ٨ الصفحات من ٢٣٦ - ٢٤٩ .

واحد ، فلم تكن هناك منظمات ذات صبغة استقلالية - فالإمبراطور أو الشوجون لا يتركز أبداً على صراع أو على إجماع بالطريقة الرسمية المؤسساتية ، والحزازات ودواعى الصراع الياباني متركزة أكثر من الأوروبية ، فهناك على الأقل مركزان - الإمبراطور والشوجون أو ياكوفو ، ولم يكن لأحد غيرهم فى أى فترة من التاريخ مركزاً فى تجميع السلطات تحت إمرته فى مختلف قطاعات المجتمع الياباني .

وبالمثل ، فإن نظام التوجوكاوا - عندما قام ، كما قال ت . أوميساوا (١٥) ومتخصصون آخرون ، كان له عائلة كبيرة بالدول الأوربية المطلقة الحكم - فلم يكن قائماً على تعريف "الدولة" وعلى ملكية الحاكم للشعب فى اختلافها الكامل عن "الملكية الخاصة" أو ملكية الأسرة ، وبدلاً من أن يقضى على المنازعات أقام المزيد من السيطرة المركزية على قاعدة النزاع للدائمو (١٦) ومرة ثانية بينما كانت لدى المتحدرين اليابانيين نفس الأسباب التى ظهرت فى الغرب (أو فى الهند) ، فإنهم لم يطوروا لا اتجاهها مثالياً يوتوبيا (كما اتضح من دراسة المؤرخين بالعصر الألفى السعيد) ، ولا وعياً طبقياً قوياً ، ولا همزة وصل مع النخبة العقلانية والمجموعة الثانوية التى تليها وهى مجموعات الساموراي، (١٧) .

وبالمثل فإن المدن القوية شبه المستقلة ذاتياً والقصور المستقلة فى فترة ما قبل حكم التوجوكاوا وفى أثناء حكمه ، لم تحقق المدن - مع إمكانية استثناء جانسي - مفاهيم ولا مؤسسات الحكم الذاتى الحضري الموحد ولاحقت تنظيمياً ذاتياً (١٨) .

وبالمثل على نقيض من أوروبا ، فإن السلطة الدينية الاجتماعية فى اليابان تعلق أهمية أقل على الترتيب الأتقى وأهمية أكبر على الترتيب الرأسى فى مجال تنظيم الجماعات أو الطبقات مع تزايد الاستقلال الناتج لردى العزوة والحظوة وأهل القمة . وقد ظهر نفس هذا الميل للترتيب الأفقى فى صفوف المؤمنين بالعبد الألفى وعلى منظمات الحزب الشعبى الأمريكى - وعادة ما يتفجر الوضع عن آلاف من المتحدرين على هذا الترتيب - ولكن ليس على نطاق مجال منظم لإعلان الاحتجاج .

P. Duus, Feudalism in Japan, شيكاغو ، مطبعة جامعة شيكاغو ١٩٦٤ ، Mark Bloch, Feudal Society (١٤)

Japan نيويورك ، ه . كنوت ١٩٧٦ .

T. Umesau " تكوين الحضارة الحديثة فى اليابان وتطورها " ، درس ألقى فى كوليج دى فرانس ، ١٩٨٤ .

M.E. Berry النظام العام والارتباط الخاص : "أهداف وسلوك السلطة فى دولة اليابان القديمة" جريدة الدراسات اليابانية ١٢ : ١ عام ١٩٨٦ .

W.W. Kelly الإذعان والتحدى فى يابان القرن التاسع عشر ، برنستون ، مطبعة جامعة برنستون ، ١٩٨٥ ، أ . والتحول ، الاحتجاج الاجتماعى والثقافة الشعبية فى يابان القرن التاسع عشر ، توسكون ، ولاية أريزونا ، مطبعة جامعة أريزونا ، ١٩٨٦ .

S.N.Eisenstadt and Aschahar, Society, Culture and Urbanization (١٨) ، بفرلى هيلز ولندن

مكتشورات ساج ١٩٨٧ الفصل الحادى عشر .

والوصف الشائع لهذه المجالات من مجالات النزال والتنافس ، والتي كانت بينها ماثلة لنفس تلك المجالات لأوروبا الغربية ، إنهم لم يُعرفوا في مصطلحات دقيقة تحدد ملامحهم محدداً صارماً عن غيرهم من المجالات الأخرى . وبدلاً من ذلك فقد عُرفوا ببعض المصطلحات البدائية أو المقدسة أو الطبيعية ، وظهروا كأنهم جزء متمم في نسج البناء الاجتماعي . إن القائمين على تنظيمهم لم تكن مؤسسات ذات استقلال ذاتي أو سلطة شرعية أو بهيروقراطية أو حتى "عابرة" - أو مرتبطة باحتياجات السوق - ولكن عادة في أغلب الأحوال شبكة تنظييات أقل شكلية ، وعادة ما تكون متضمنة في نفس نسج الأطر الاجتماعية القائمة فعلاً - حتى لو كان المدخل والارتباط بمثل هذه الأطر القائمة مشفوعاً بإغجازات وفعاليات .

- ٥ -

كانت النتيجة الطبيعية لهذه المؤسسات الرئيسية المتشعبة بهذا الوضع المعين لتعريفها والبنية لمجالات مؤسسية كبيرة من مجالات التنافس في المجتمع الياباني ، أن مؤسسات النزاع والتنافس داخل المجتمع الياباني كانت أقل انفصالاً عن بعضها البعض عن تلك الموجودة في المجتمعات التي تشبهها في البنية . فقد كانت القطاعات المختلفة للمجتمع - سواء أكانت ميدان نزاع أو شركات أو علاقات صاحب مؤسسة بعمله - تعرف بمصطلحات بدائية أو متداخلة المعاني . وقد كانت همزة الوصل بين مثل هذه المجالات وبين الأسواق ، تعتمد إلى درجة شديدة التركيز على مختلف أشكال التنظيمات وشبكات الاتصال غير الرسمية ، ولم تعتمد على أطر وظيفية واضحة ومجردة ولها شكل محدد .

لقد اتسع نشاطها داخل اليابان في عصور مبكرة نسبياً ، ولذا كانت أهميتها فائقة وحاسمة هناك . ولكنها ، على أي الأحوال ، تغيرت وتحولت بصورة غيرت بعضاً من اتجاهاتهم المحورية ومفاهيمهم المؤسسية .

وعلى المستوى المؤسسي ، جرى هذا التحول في اليابان في غيبة من رجال الطبقة المثقفة ونظم الفحص والاختبار (بنفس الوضع وإن يكن بطرق مختلفة قام في الصين ، وكوريا ، وفيتنام) إلى جانب سيطرة نوع جديد من الطائفة البوذية اتسمت بجماعة قوية ذات اتجاهات لنقل وتغيير نظم القيادة وتحويل النظام الوراثي القائم .

وفي نفس الوقت ، ظهرت في اليابان بعض المفاهيم والاتجاهات للكنفوشيوسية والبودية . ويمكن أن نلاحظ هنا (بعد ظهور أو ميهارا ١٩٨٧ ، وناكامورا ١٩٦٤) تحول النظم الترندنتالية المثالية والديوية إلى نظم "راسخة" - كما يتضح من تحول مفاهيم التصارع بين الثقافة والطبيعة إلى تأكيد أقوى على التداخل الدفين بين النظم الثقافية والطبيعية ، وعلى تأكيد مكثف على الطبيعة على أنها أساس موجود . مثل هذا التحول قد وصل إلى درجة كبيرة من الاندماج في بعض المقدمات الأساسية والمفاهيم الخاصة بالنظام الاجتماعي - مثلها مثل الأوامر المساوية (كبير ١٩٦٧) بتضمنها لمفاهيم السلطة ومسئولية

الحكام ، جنباً إلى جنب مفاهيم المجتمع . ودون تشابه مع الصين ، حيث يكون الامبراطور فى الأصل حتى ولو كان مقدساً تحت رحمة السماء Mandate of Heaven ، فهو فى اليابان مقدس وينظر إليه على أنه تجسيد للإلهة الشمس ولا يمكن أن يكون مسئولاً أمام أى أحد . ويخضع الشوجون فقط وبعض الرسميين الآخرين فى الدولة إلى المسائلة ، وحتى هذه الفئات كانت تخضع للمسائلة بطريقة ليست واضحة تماماً وفى أوقات الأزمات والكوارث فقط كما حدث فى نهاية حكم التوكوجا .

وبالمثل ، فإن تحول الكونفو شيوسية والبوذية إلى اليابان قد وصل إلى مرحلة كبيرة فى مجال تضمنتها فى العلاقات بين المفاهيم الخاصة بالأمة ، وتلك المجتمعات المتعاظمة القوة ثقافية كانت أم دينية (مثل البوذية أو الكونفوشيوسية) . والاتجاهات المتعاظمة العالمية الموجودة فى البوذية وأكثر كمونا فى الكونفوشيوسية . قد تم إخضاعها وصفيها بالصيغة الوطنية فى اليابان (كيتاجاوا ١٩٨٧ صفحات ب ، وج د) . وعندما أطلق على اليابان أنها دولة مقدسة ، كان معنى ذلك أنها دولة تحمىها الآلهة ، ورغم أنهم من الشعب المختار إلى حد ما ، لكنها ليست دولة تحمل دعوة الرب العالمية (سونودا ١٩٨٧ ، وأوكادا ١٩٨٧) .

إلا أنها ، على عكس عد كبير من الحضارات غير المحورية (على سبيل المثال مصر القديمة ، الآشوريين ، والمسماريون - والذين لا يشبهون اليابان ، وكانوا على أى الأحوال، أيضاً حضارات قبل - محورية) - فإن اليابان وضعت أحاديث عقلية مضللة وفلسفية وأيديولوجية ودينية ، كما يظهر ، لأول وهلة ، فى تطور المناقشات الكثيفة بين مختلف مدارس الكونفوشيوسية الجديدة والمدارس التى تؤيد ما يطلق عليه اسم التعليم القومى فى فترة التوكوجاوا .

وتحول الكونفوشيوسية والبوذية فى اليابان يعكس عقائد اللامحورية والمحورية ، ليس فقط فى المجال المعنى أو "لهمشى بل أيضاً فى "بعقائد الصغرى" للمجتمعات المحورية بل فى التقاليد العظمى Great Tradition فى المجتمع "الكلية" .

- ٦ -

كانت واحدة من أكثر المظاهر متعة فى هذه الحالة المزعجة لتعريف التكوينات المؤسساتية والسلوك ، هى نماذج الاحتجاج وحالات الصراع وإنهاء الصراع التى تطورت فى اليابان . وعلى عكس كل النتائج السائدة ، فإن اليابان ليست مجتمع صراعات - بل قامت على انسجام وتناغم طبيعى واتفاق جماعى فى الرأى .

ونظرة أكثر التصاقاً على المواد الغزيرة عن الصراع فى اليابان ، يحى صورة مضللة إلى حد ما قياساً إلى مكان ملهى بمشاليات الانسجام واتفاق جماعى فى الرأى فى موضوع الصراع فى اليابان . هذه المشاليات واضحة فى تعريف الصراعات وحل الصراعات التى كانت سائدة فى اليابان : أولاً ، مع ميلها

الشديد إلى التقليل من حجم شرعية الاتجاه ، فإنها تفتح الطريق أمام التحدى ، ثانياً ، فى ميلها إلى التقليل من تعريف الفروق فى الالتمامات والآراء إلى مصطلحات مثل الصراع التام أو التحدى ، وثالثاً فى اتجاهها لحل مثل هذه الاختلافات من خلال طرق شكلية تستند على التسليم بالتكافل والانسجام بين المتنافسين. (١٩)

ولكن وجود مثل هذه المجالات من الانسجام والاتفاق فى الرأى ، لا يعنى أنها تتخلل "طبيعياً" كل القطاعات فى المجتمع اليابانى إلى درجة أنها تقلل من غر أو التعبير عن الصراعات .ولكن ، كما جاء فى تحليل أوفام الحديث فى مقاله "القانون والتغير الاجتماعى فى اليابان المعاصرة" ، لقد وضع (٢٠) - كما جاء فى بعض الدراسات عن الصراع الصناعى فى اليابان - أن مثل هذه المثاليات للانسجام ، أو لمصلحة الحكام (سميث ١٩٨٤) (أو عن "الرؤساء") تنشئ نماذج ورموزاً يجرى تنشيطها فى مواقف بعض الصراعات الشديدة أحياناً ، أساساً عن طريق بعض الجماعات المختلفة للنخبة أو لنوى السلطة ، حتى يمكن الوصول إلى نموذج خاص من نماذج الخلاص أو حتى تخفيف حدة الصراعات .

ولكن ليست هذه هى القصة الكاملة ، هذه المجالات عادة ما تستخدمها قطاعات من غير النخبة ، فى مواقف التحدى مع النخبة ، وتستخدم فى إسباغ الشرعية على القرارات التى تصدرها النخبة .وربما يمكن رؤية هذا الوضع بطريقة أفضل إذا نظرنا إليه من منظور أيديولوجيات ورموز الاحتجاج والعصيان ، خاصة عصيان الفلاحين ، والذى تمتد جذوره فى المجتمع اليابانى .

إن الاتجاه الأكثر شيوعاً فى هذه الأيديولوجيات والتى توجد أيضاً فى مواقف أخرى من مواقف الاحتجاج والتحدى هو ، مع استعارة تعبير ت.س. سميث (٢١) ، "حق الهبة" من القادة والنخبة والرؤساء . ومثل هذه الادعاءات ارتبطت بالاتجاهات المجتمعية والمؤيدين للألفية (٢٢) ، ولكنها لم ترتبط ، كما فى الكثير من حركات العصيان الأوروبية والصينية ، بالرؤى الشديدة المثالية ووعى الطبقة

(١٩) R. Smith ، المجتمع اليابانى - المرحلة الانتقالية ، الذات والنظام الاجتماعى ، مطبعة جامعة كامبريدج ، ١٩٨٣ ،

الفصل الثانى ، ج . أ . هالى "نقد سيف العدالة فى اليابان - مقالة عن القانون بدون مراسم" جورتال الدراسات اليابانية ١٩٨٢ ، مجلد ٨ ، ٢ .

(٢٠) F. K. Upham ، القانون والتغير الاجتماعى فى يابان ما قبل الحرب ، كامبريدج ، ماساشوستس ، مطبعة جامعة هارفارد ١٩٨٦ .

(٢١) T.C. Smith ، "حق الحصول على الهبة : الكرامة وعمال اليابان . ١٨٩٠ - ١٩٢٠" ، فى دراسة مقارنة عن المجتمع والتاريخ مجلد رقم ٢٦ أكتوبر عام ١٩٨٤ .

(٢٢) I. Scheiner "السيد المحسن والفلاحون الشرفاء : العصيان ووعى الفلاحين فى حركة توكوجاوا باليابان" ، فى مقالة ت . ناجينا و . أ . شينز (محررين) بعنوان الفكر اليابانى فى فترة التوكوجاوا ، شيكاغو ، مطبعة جامعة شيكاغو ١٩٧٨ ، و . كيلي ١٩٨٥ ، وكذلك أ . ويلك ١٩٨٦ .

القوية . ولا حتى ارتبطت هذه الاحتجاجات والعصيان عادة بالنخبة المتعلمة والجماعات الثانوية (الساموراي) .

هذه الاتجاهات كانت هامة جداً في تطور الصراع الصناعي في اليابان . (٢٣) وعلى أى الأحوال كلما تعاضمت صورة نماذج التحيرين في العلاقات الصناعية في اليابان - فلن يكون هناك شك أنه ، بالرغم من المحاولات الكثيرة التي قامت بها مختلف الجماعات الراديكالية والمؤمنة بالعيد الألفى ، خاصة في العشرينات وفي أثناء أواخر الأربعينات والخمسينات - فإن الانسجام سيسود نماذج اتحاد الشركات ذات العلاقات الصناعية ، وسوف يكون هذا هو المزاج السائد في حل الصراع الصناعي في اليابان .

إن هذه الأنماط من الصراع ، كانت مرتبطة بشدة ببعض الأيديولوجيات التي طرحتها ثورة ميدجى - خاصة فيما يتعلق بفقدان كل الطبقات أثناء حدة الصراعات لأى أيديولوجية وكذلك لكل المفاهيم التي ترتبت على هذه الثورة وهذا النظام والذي ميزه عن غيره من مختلف المجتمعات الصناعية .

٧- البدايات الثقافية ونية النخبة في المجتمع الياباني .

بحث الكثير من الدارسين ، حتى هؤلاء الذين أكدوا على أهمية الصراع في المجتمع الياباني ، عن العلاقة المحتملة لتكرار هذه الأنماط المعينة لتعريف الصراع وإنهاء الصراع ، وبعض الاتجاهات الثقافية أو البدايات التي سادت في قطاعات عريضة من المجتمع الياباني في معظم فترات التاريخ الياباني .

وقد أشار فيكتور كوشمان إلى هذه المشكلة في المقدمة التي كتبها في مؤلف السلطة والفرد في اليابان (٢٤) . وقد نقلت أليس كراوس وجهة نظر كوشمان كما يلي (٢٥) :

قدم كوشمان وجهة نظره بأن اليابان إبان المراحل الأولى من التطور الاجتماعي السياسي بها والهروب من الغزو الأجنبي ، لم تقدم أى بدائل للسلطة السياسية كما حدث في أوروبا ، وما تقدمه السلطة كان ينظر إليه على أنه "أمر واقع" ، "كما لو كان جزءاً لا يتجزأ من النظام الطبيعي للكون" (صفحات ٧٦ و٧٧) . وهكذا لم يتحقق النمو والازدهار لفلسفات مثل الفلسفة الترانسندنتالية المثالية أو فلسفة الرفض كما حدث في الغرب وضاعت الحدود بين المقدس والدنس . لقد نظر إلى القداسة والدنس على أنهما كامنين في حياة الجماعة ، وأن على رئيس كل جماعة أن يقوم بدور الوسيط بين جماعته وبين الآلهة والتسليم بوجود السلطة دون مساس بها واتصالها بالقوى العليا السماوية ، جعل القيام بأى وجه من وجوه المعارضة في شكل مبادئ أو مثل أمراً صعباً للغاية .

(٢٣) G. Garon ، الدولة والمصال في اليابان الحديثة ، بيركلى ، مطبعة جامعة كاليفورنيا ١٩٨٧ .

(٢٤) J.V. Koschmann (محرر) ، السلطة والفرد في اليابان : احتجاج المواطنين من منظور تاريخي ، طوكيو ، جامعة طوكيو ١٩٧٨ .

(٢٥) E.S. Krauss " السلطة والفرد في اليابان " ، (كوشمان ، محرر) ، جرنال الدراسات اليابانية مجلد ٢ رقم ٢ صيف عام ١٩٨١ الصفحات من ١٦٥ - ١٨٠ .

والخاصية الثانية لنماذج السلطة في اليابان تكمن في مبدأ "الحكم الناعم" (أعطى مجالا لظهور بعض الاحتجاجات) (صفحة ١٢) . ففي الغرب ، استخدمت القوة مراراً لقمع السكان ، بينما الاتجاه في اليابان هو الحكم من خلال أيديولوجية وإقناع ، بالثقة أكثر منه بالخوف . فتحت نير حكم النخبة في الغرب ، أصبح الصراع أمراً واقعياً ، وأصبح التعاقد هو التطور المنطوق على الحيلة لبناء أنظمة تعاونية ، أما في ظل الحكم الناعم في اليابان ، أنكر وجود صراع باسم وحدة الجماعة ، والتراضى أصبح هو أفضل الطرق لقمع أى مظهر للصراع .

وطالما ظهرت مقاومات للحكم الناعم والسلطة الممنوحة سواء عن طريق انفصال الفرد عن مجتمعه "بالانعزال" ، أو بإعلان العصيان عن طريق "إقامة الطقوس المناسبة" (الصفحات من ٢٠-٢١) . وكانت أشكال الاحتجاج النشطة تتجه إلى التعبير اللفظي أكثر من كونها أنواعاً تتسم بالعنف . وكان السلوك الصادر عن هذا الاحتجاج اللفظي معبراً بصفة خاصة عن عقيدة كامنة ، وبحق للفرد راحة وإحساساً بالإخلاص مع نفسه ومع مبادئه ، أكثر مما كان يقصد به تحقيق أية مطالب أو إنجازات . وهذا ما كان يمثل الخلاص الوحيد من الإحباط . ورغم أن كوشمان يعتقد بأن مثل هذه الأنماط من السلطة ومن طرق الاحتجاج لازال لها تأثير فعال حتى في زماننا المعاصر ، فإنه يرى أيضاً أن أنماط المعارضة الحديثة مثل حركة المواطنين قد كسرت القالب الكيفي للسياسة اليابانية .

-A-

هذه الاتجاهات التي قام بتحليلها ت. سميث وكوشمان وآخرون كثيرون (٢٦) ، تستند إلى بعض الاتجاهات الثقافية الرئيسية والتي تظهر باستمرار في معظم فترات التاريخ الياباني ، وفي معظم قطاعات المجتمع الياباني .

فمن منظور حضارى مقارنى شامل ، يتضح أن أكثر الاتجاهات أهمية كانت : انخفاض مستوى الضغوط بين النظم المثالية والأرضية ، وابطء قوة بين هذا الاتجاه واتجاهات أخرى عالمية ، مع تأكيد قوى على رسم آفاق النقاء والتلوث والتأكيد على النشاطات الدينية كمعابر بين هذه الآفاق ، والالتصاق القوى بالنظام الاجتماعى والكونى المتمدن من الأسرة عبر دوائر مختلفة أوسع نطاقاً لتحقيق الالتحام مع باقى الجماعة ككل ، والتأكيد القوى على هوية الجماعة والنسيج الاجتماعى ككل ، ورباط خاص من الولاء للوضع الرأسى والأعلى للجماعة ، كمكونات جوهرية في الهوية الشخصية .

-٩-

هذه الاتجاهات ، وذلك الميل التام للتسجيم والخيير وما شابه ، لم يطيروا عبثاً في الهواء ، بل

(٢٦) T.S. Lebra and W. P. Lebra الثقافة اليابانية والسلوك . هونولولو . مطبعة جامعة هاواي عام ١٩٨٦ .

كونوا المحيط العام للمجتمع اليابانى . لقد صاغتها جماعات النخبة الرائدة والثانوية ومعارضى النخبة ومختلف التأثيرات التى ظهرت فيما بعد فى المجتمع اليابانى وفى التاريخ ، على الأقل منذ بداية فترة الكاماكورا وما بعدها . هذه الاتجاهات ترتبط إلى أقصى حد بالمسمات الأساسية لأوجه التحالف بين صفوف النخبة ، وامتزاجها بأساليب النظام الصارم التى مارسوها .

لقد تكون هذا التحالف من عدة عوامل . كان أكثر ما يحرك هذه المجموعة "النخبة الوظيفية" - فى السياسة والجيش والاقتصاد والثقافة الدينية - جنباً إلى جنب كونهم الممثلين للأسرة ، والقرية والعشيرة - أو ، فى العصر الحديث ، لمختلف القطاعات الاقتصادية والبيروقراطية .

وكانت الخصائص السائدة لهذه النخبة سبباً فى سيطرتهم التامة ، كان ذلك الالتحام الدفين بالجماعات والمجموعات من خلال مصطلحات مثل الأصالة والقداسة والمتعلقة بالزعامة الدينية ، أكثر من كونها طبقة متخصصين قادرة على القيام بما يعجز عنه البشر العاديين .

ومعظم أوجه النشاطات المتخصصة - الاقتصادية والثقافية أو الدينية - كانت أيضاً ترتبط باتجاهات الإنجاز (٢٧) ، لكنها أيضاً كانت منظومة داخل نسيج متفرد وأبعاد يصعب اختراقها لغير الخاصة .

هذه الخصائص الهيكلية للتحالفات الكبرى ومناوأة التحالفات والاتجاهات الثقافية والصيغ التى أفرزوها ، قادت إلى إعادة بلورة مستمرة لمثل هذه التحالفات ولبلورة عدد جديد من أنواع التحالف . لقد أدت هذه التحالفات إلى إعادة بناء بعض الاتجاهات الدنيوية والدينية والعلاقية بين الأفراد ، كقاعدة لعضوية مثل هذه التحالفات (هاما جويشى ١٩٨٥) ، ولكنها لم تتجه بهم إلى التحول لاتجاهات أكثر فاعلية أو انفتاحية ..

هذا الاتجاه إلى تحديد العضوية فى التحالفات إلى مصطلحات ذات صلة ما بالروابط الدنيوية والدينية ، وإنجازات لا تحقق الفردية ، قد ساعدت إلى حد كبير فى إذكاء شعلة التطور فى الصفوف الرأسية الهرمية الأفقية ، وإن لم تكن فى الواقع قد نفت وجود مثل هذه التقسيمات الأفقية فى المجتمع اليابانى .

وما يرتبط بهذه الخصائص التى للتحالفات والتحالفات المعارضة القائمة فى المجتمع اليابانى ، ذلك الضعف النسبى للصفوة الداعية للاستقلال الذاتى الثقافى - والتى أشرنا إليها من قبل - بالقياس إلى ثورة ميدجى . حقاً إن مجموعة من ممثلى الثقافة مثل القساوسة والرهبان والمدرسين وما شابههم - قد اشتركوا فى هذه التحالفات ، ولكن باستثناءات قليلة للغاية ، كانت مساهماتهم مبنية على أساس الروابط الدنيوية والاجتماعية ، وعلى مبدأ قاعدة من الإنجازات والضرورات الاجتماعية التى قامت عليها

(٢٧) G.De Vos "أبعاد الذاتية فى الثقافة اليابانية" ، J.Marsella, G. Devos and F. L. Hsu (محررين) ،

الثقافة والمنظور الشخصى فى آسيا والقرب" . نيويورك ولندن . منشورات تافستوك ١٩٨٥ . صفحات ١٤١ - ١٨٥ .

هذه التحالفات فعلاً ، دون أن يكون لهم دور واضح فى التغيير أو الشرح لما هو قائم فعلاً، حتى فى الميادين الثقافية التى كانت تدخل فى اختصاصهم . إن هذه الميادين - الثقافية والدينية أو الأدبية - كانت هى أيضاً قد جرى تعريفها بحسم بناء على مصطلحات دينية - دينية ، رغمًا عن حقيقة أن الكثير من أوجه النشاط المتخصص قد تمت وتطورت بداخلها . (٢٨) .

-١٠-

إن مجموعة الاتجاهات الثقافية وسمات النخبة والمتحالفين (وتفاعلهم مع قطاعات عريضة) ، التى ترتبط بالاتجاهات الثقافية الأساسية التى ظهرت فى المجتمعات اليابانية وصاغها الأعضاء فى التحالفات والتحالفات المعارضة ، والتى سادت فى كثير من قطاعات المجتمع اليابانى ، قد صاغت أيضاً بعض الخصائص الجوهرية فى تكوين المؤسسات فى معظم فترات التاريخ اليابانى والتى أشرنا إليها من قبل .

هذه النخبة ومحالفاتها ، كما ظهرت فى فترات مختلفة من تاريخ اليابان وفى قطاعات عديدة من المجتمع اليابانى ، حاولت أن تحرك مصادر الانعزالية وتحمل الصراعات الاجتماعية فى اتجاه فكرة انسجام الجماعة - التى فسروها هم كما تراهى لهم .

ولكن من الأمور الواضحة تماماً ، أنهم لم ينجحوا دائماً فى ذلك . فهذه التعريفات للميادين المؤسساتية جنباً إلى جنب اتجاهات الضبط التى مارسها النخبة ، عادة ما ولدت بؤراً وحفرًا للصراع . وهكذا بدأ الصراع ينبثق فى اليابان من خلال ميادىء دينية لأى مجموعة عن طريق ممثليها (المعينين أو المنتخبين) من القادة ، والذين يضمنون بين صفوفهم الكثيرين من الناديين بالمساواة والمتعاطفين مع الطبقات الأفقية . لقد كان الصراع قائماً بين التطبيق الصارم لمثل هذه المبادئ ومصالح مختلف الأفراد والجماعات داخل أى تنظيم شامل - الأسرة ، مجتمع القرية ، أو الشركة . كان هناك صراع بين الوحدة الداخلية وبين مصالح أى من هذه المجموعات أو الشركات - تصاغ فى العادة بمصطلحات دينية رأسية المنبع - والتنظيمات الأوسع التى استمدت جذورها بالضرورة من الأسرة أو القرية ، أو من عمال مصنع ، وكان هناك صراع متركز فى تحديد الموقع المناسب لشبكة أعمال أفراد الطبقة الرأسية ، والضغط المزدوجة فى التدرج الوظيفى لأعلى وأسفل بين صفوفهم .

والحقيقة المؤكدة أن الكثير داخل بنية وعمل المجتمع اليابانى قام على أساس مثل هذا الازدواج ، وعادة ما تعنى الصيغ المعارضة للرسمية والتحالفات الرأسية أنها عندما تتصدع - أو لا تكون متبلورة بعد - فإن مجابهات مكثفة قد تنشأ والتى لا يمكن التعامل معها من خلال شبكة الإجراءات القائمة فعلاً

(٢٨) إن أصدق تصوير لهذا الضعف فى صفوف هؤلاء الممثلين هى ثورة ميدجى ، حيث لم يلعب أى من هؤلاء المجموعات دوراً إيجابياً بناءً فى داخلها .

. ذلك لأن الأيديولوجية الواضحة لهذه الضغوط تحاول أن تحقق انسجاماً متبادلاً ومنافع ، ولأن التركيز على الانسجام يمنع الاستعداد للاعتراف بأن الصراعات توجد في موقف حاد من المواجهة ، فليس هناك سوى إجراءات مؤسسية قليلة تصلح للتعامل مع مثل هذا الموقف .

وبالفعل ، فأينما ضعفت الروابط الرأسية المختلفة - كما يحدث بعد الاحتلال ، عندما أهدت هذه القمة للروابط عن دورها الرمزي(٢٩) - وعندما ترتبط بالتأكيد بالأيديولوجي على الانسجام وتجنب الصراعات ، فإن هذا الوضع قد يهيئ موقف المواجهة والانفجارات الذي ينمو في كثير من المواقف في مسار التغير الاجتماعي أو الاضطرابات .

إلا أن مواقف المواجهة والانفجارات لا تقود - على الأقل لزمنا ما - إلى تكوين مؤسسي باتجاهات جديدة للغاية لحل الصراع - في اتجاهات رسمية أو دينية أو شاملة - حتى ولو كانت قد قامت بعض المؤسسات وفقاً لتبني هذه المبادئ . ومثل هذه المؤسسات والاتجاهات الرسمية الكثيرة لحل الصراع ، والتي توسعت عن طريق غو البيروقراطية ، قد "أغلقت أبوابها" بسرعة نسبية عن طريق بعض التحالفات ومعارضة التحالفات القديمة أو الجديدة . لقد تكونت بنية هذه التحالفات وفقاً لصيغ دينية - دينية ، ورموز راسخة ومبادئ واتجاهات راسخة في الاطار العام . والحل المنبثق عن هذه المواقف لإنهاء الصراع يتجه إلى إعادة بناء بعض المبادئ الرأسية الدينية ، حتى ولو كانت جديدة - وأكثر رسمية - فهي تنظيمية أو مؤسسية التشكيل ، وبها أيديولوجيات مختلفة تدعمها وتعريفات خاصة بها . والاتجاهات الرأسية غالباً ما تدفن بنفس مبادئ المعتقدين في العيد الألفي ، وليس لها اعتقادات يوتوبية إلا في النادر - اتضحت بصورة كبيرة في حركات عصيان الفلاحين ، أو في العصر الحديث ، في حركات احتجاج مختلفة ، مثل على سبيل المثال ، حركة الحقوق المدنية .(٣٠)

لقد كونوا مستودعاً للمناهج الثقافية وكونوا مجموعة هامة من مكونات العمل الجمعي ، لكنها لم تكن في العموم فعالة في تفسير المقدمات الجوهرية للمجتمع الياباني ونظم قواعد الصراع السائدة داخلها ، لكنهم كانوا يحتاجون باستمرار إعادة تشكيل هذه المقدمات .

(٢٩) T.Ishida " استراتيجيات عدم المواجهة في ادارة الصراعات الداخلية ، وامرت - يورا ووشي سوتو " ، في كتاب كراوس وروهلن شتاينهورف الصراع في اليابان ١٩٨٢ صفحات ١٦ - ٣٨ .

(٣٠) J.L. Huffman " مناظرة أو جدال عن الحقوق الشعبية - السياسية أو الايديولوجية " في كتاب H. Wray and H. conroy (محررين) Japan Examined - Perspectives on Modern Japanese History ، هونولولو ، مطبعة جامعة هاواي ، ١٩٨٣ ، صفحات ٩٨ - ١٠٧ . د. بين المصيان والديمقراطية في اليابان في عهد ميجي ، بركلي ، كاليفورنيا مطبعة جامعة كاليفورنيا ١٩٨٠ .

١١- بعض النتائج التحليلية من الانتلال والاختلال فى المجتمعات الجديدة

إن نجاح النخبة وذوى النفوذ فى تنشيط هذه المناهج الخاصة بالإنسجام كمكونات لتهدئة حدة الصراعات ، وقدرتهم الفائقة على بناء عصبية قوية للغاية ، متعلق بجنود المفاهيم الأساسية عن الذات والمجتمع والطبيعة ، مغروس فى ثنايا التحضر والتعليم والاتصالات . ولكن هذه المفاهيم لم تؤكد ، كما حدث ، القبول التلقائى لمختلف القطاعات فى المجتمع ولرغبات النخبة .

بل على العكس ، فإن هذه المفاهيم حددت قواعد شرعية النخبة ، فمن ناحية حددت وأدارت السبل التى عن طريقها مارسوا قوتهم ، بينما فى الجانب الآخر كيفوا المسئوليات الملقاة على عاتقهم . لقد حدث فقط بعد مرور فترة طويلة أن مارس النخبة وأصحاب النفوذ سلطانهم ، وكذلك وافقوا على القيام بما يطلب منهم ، وانخرطت القطاعات المختلفة للمجتمع البابانى فى نمط من التداخل والتبادل من الطقوس والمواقف الدينية كما سبق شرحه . حتى أن أنماط الانسجام والإجماع فى الرأى أصبحت ذات فعالية فى عملية إنهاء الصراعات .

ومن خلال مثل هذه العمليات من التداخل تتضح مختلف المكونات التى ذكرت من قبل - معنى ، أن الاتجاهات الثقافية الرئيسية ، والمقدمات المؤسسية ، ورموز الانسجام، وبنية النخبة - تجمعوها معاً وقدموها شرحاً للسمات المميزة للمجتمع البابانى ، والتى ميزته عن تلك المجتمعات الصناعية ،والتي سادت فيها أشكال مختلفة من مثل هذه المكونات .

-١٢-

هذه الاعتبارات لا تنفى الحقيقة الواضحة التى تشير إلى أنه فى الكثير من المفاهيم الأساسية لهنيتهم المؤسسية - سواء أكانت بنية مهنية أوصناعية ، فى بنية التعليم أو المدن - قد حدث تقارب قوى بين مختلف المجتمعات الحديثة .

هذا التقارب قد أوجد مشكلات عامة ، ولكن أنماط الخصومات بين هذه المشكلات اختلفت كثيراً بين هذه الحضارات - وهذه الخلافات كانت إلى درجة كبيرة مرتبطة باختلاف التقاليد - أو بمختلف المقدمات والقيم الجهرية - والتى أصبحت متبلورة ودائمة التجديد فى بنيتها فى هذه الحضارات وفى خبراتها التاريخية .

وهكذا فى تفصيل موسع ، فإن هذه الأنماط الرمزية والمؤسسية للخصومات إلى جانب المشكلات الشائعة للمجتمعات الحديثة ، والرموز المختلفة والتكونات المؤسسية ، تشكلت كلها بتجميع هذه العوامل التالية . فأولاً تشكل بالمقدمات الجهرية للحضارات والمجتمعات والتى تنمى داخلها هذه المؤسسات ، أو تفصيل أكثر شمولاً ، بالتحريف الأساسى للعلاقة بين النظام الكونى والنظام الاجتماعى ، بين النظامين الاجتماعى والسياسى ، للسلطة والعقائد والمساواة التى تسود فيها .ثانياً ، أنها تتكون بأنماط الاحتجاج وتشكل بمختلف أشكال معارضة النخبة فى مختلف قطاعات المجتمع .

وكما فى كل حالات التغييرات الاجتماعية ، فإن العامل الحاسم فى بلورة الرموز الجديدة والتكوينات المؤسسية هو النخبة بكل أشكالها ، القديمة والحديثة . هذه المجموعات ذات أهمية حاسمة فى تكوين التشكيلات المؤسسية الحديثة والرمزية ، كما حدث فى المجتمعات الحديثة المختلفة .

وكما حدث فى مختلف أشكال الهرطقة والخروج على الأجماع ، فإن هذه المجموعات لا تشكل نسقا . فالنخبة الجديدة كانوا أكثر تأثرا بالتقاليد القائمة واستجابتها للتغيير ، وبالهرطقة والابتكارات التى فاقت كل ما هو متوقع . وقد تغيرت كل التقاليد القديمة لتواكب الموقف الجديد الذى نشأ .

والاستجابة للتغير لم تتشكل بما تم وضعه أحيانا مثل القوى الطبيعية الكامنة فى هذه المجتمعات ، ولا بالكشف الطبعى عن تقاليدهم ، ولا بوضعهم فى النظام الدولى الحديث - وعند الحاجة فمن المفيد الحديث عن مثل هذه القوى الكامنة دون إشارة إلى أوضاع تاريخية معينة وأوضاع دولية - ولكن عن طريق التلاقى والروافد بين مختلف المفاهيم للمجتمعات التى جرى تحليلها فى الفقرات السابقة ومختلف النظم الدولية الحديثة . هذا التلاقى يؤدى إلى عامل قوى للاختيار بمراعاة بلورة التكوينات الرمزية والمؤسسية ،

وطالما اتسم مدى الاختيارات فى أى موقف تاريخى بالمحدودية ، فإن المنهج المتبنى فى أى موقف معين من مواقف التغيير بهامة ، وفى مواقف التحديث بخاصة ، لا يكون مقدرا بدقة سواء عن طريق النظام الدولى الذى صيغ بداخله أو عن طريق تقاليد المجتمعات محل الدراسة . وفى موقف شديد التشابه بنهيا ، توجد دائما مجالات لهدائل محتملة يمكن الاختيار من بينها باستمرار .

مجلة ديجين

العدد ٩٢ / 148

فبراير ١٩٩١

محتويات العدد

صفحة

- | | | |
|----|--------------------|---------------------------------------------------------------------------------|
| ٣ | ماكسيمين رويل | الثورة الفرنسية وثقافة ماركس |
| ٢٠ | أوديد بالابان | علم التأويل عند ماركس الشاب طبقا
لتناوله لفلسفة "ديموقريطس" و "أبيقور" |
| ٣٠ | ميشيل فوشو | الأدب والتخلص من السحر |
| ٤٤ | سورا ب. راث | اضفاء الرومانسية على القبيلة : قوالب ثابتة في
الصور الأدبية للشقاقات القبلية |
| ٥٦ | فيليب جى. كوخ | العزلة فى التاوية القديمة |
| ٦٨ | اولاتوند ب. لدويوى | قصة حياة : السيرة الذاتية لأنعية شعب الجوربا |
| ٨٣ | فرانسوا شينيه | نظام الطبقات الاجتماعية "الكاست" فى مقام
الولادة |

الثورة الفرنسية وثقافة ماركس

بقلم ماكسيميلين روبيل Maximilien Rubel

" سوف تتخيلين يا طفلي العزيزة أني مغرم جداً بالكتب
لأنني أقلقكم بها في وقت غير مناسب .
ولكنك مخطئة تماماً . أنا آلة تعمل لالتهايم ثم تنفذ
بهم في شكل آخر على كومة قمامة التاريخ "
(ماركس لإبنته لورا لافارجو ، ١١ أبريل ١٨٦٨) .

الإعتراف المقول بأعلى كمقدمة يبين بأساوية شديدة العاطفة الحاسمة لقارئ شره أكثر مما ينبغي ،
وغير محدد في حب الاستطلاع . ولكنه واع جداً بالاحتياجات النهائية للعمل الذي كان يجب أن ينجزه :
النقد العلمي لنظام دولي لتنظيم اجتماعي " يكون فيه الانسان مخلوق مستذل ومستعبد ومهجور
ومحتقر " (١٨٤٤) . والشعر المصقول والفلسفة في عالم لا يشعر بالحياة يصبحان شركاء للأفراد
والمؤسسات المسئولة أساساً عن الهمجية المسماة بالحضارة الحديثة . ولكن للتغلب على ذلك كان من
الضروري أن نطرد الافق التاريخي المظلم الناتج من ماضى بعيد حيث كانت الثورات الاجتماعية العظيمة
فقط تؤثر على مراحل التقدم التي تبدو غامضة بسبب التعرف عليها عن طريق وسائل ظاهرة انحسار
وديثة جداً . ثورة واحدة فقط حدثت تحت شعار مناقض للتحريض بطموحات عالمية وإنحدار وأحداث يتعذر
محوها وهي الثورة الفرنسية . والنهائية مثل البداية فلقد درسها ماركس كحدث فريد في علاقتها مع ما
سبقها وأيضاً في عودها بالتحريض . وعلى الرغم أنه من الحقيقي أن ماركس "لم يكتب تاريخاً للنظام
القديم " وهي ملاحظة قوية التأثير " إلا أنه لا يجافي الحقيقة أنه درس وألف بتلief طالب مدرسي
مفتون بالتاريخ كمية ضخمة من الوثائق التي يمكنها المساعدة في فهم أثر " النظام القديم " على نشوء
الثورة " ؛ على عكس ما فكر فيه فرنسوا فوريت (ماركس والثورة الفرنسية باريس " ١٩٨٦ " ص ٧٩)
أكثر من ذلك فإن مؤلف رأس المال استوحى من التاريخ الثوري لفرنسا الإلهام الى "شعر المستقبل"

ترجمة أيهاب محمد حافظ

الذى تم تصميم الصورة التالية فيه .

مجتمع البرجوازية القديمة بطبقاته وطبقاته المضادة مهد الطريق لاتحاد تكون فيه التنمية الحرة لكل شخص شرط للتنمية

الحرة للجميع" (١٨٤٨). (٥)

١- مرحلة الحكم الاخير .

فى بداية أكتوبر ١٨٤٣ ترك ماركس موطنه واين لاند فى بروسيا وانتقل الى فرنسا . انتقل الى باريس فى شارع فانو (صاحبة سان جيرمان فى ذلك الوقت) بمصاحبة زوجته نى چينى فون واستقالين . وكان مرتبطاً بالمدير السابق لـ Deutsche Jahrbücher فى دريسدن والـ Anekdoten فى زيوريخ . وأقنعه ارنولد روج بالمساعدة فى تقديم (الكتب السنوية الفرنسية الألمانية) . لم يعد من الممكن له متابعة نشاط صحفى بروسيا فردريك فيلهلم الرابع " لم أعد استطيع أن أفعل أى شئ فى المانيا " - الجميع فاسدون " . ان ايقاف نشاط Rheinische Zeitung التى كان رئيساً لتحريرها من أكتوبر ١٨٤٢ حتى مارس ١٨٤٣ ، ظهر له على انه " تقدم للوعى السياسى " وحرية تحله من اداء " مهام عبودية " ، ومن التعارك " دهايس ربطة العنق بدلاً من العصي " (١)

ولقد احضر ماركس معه بعض الأوراق والأدوات الدراسية لمشاريع أدبية متنوعة طموحة خدعت هدف المؤلف الشاب عن مواصلة واكمال انكاسات فى باريس كانت قد اخترت ونضجت فى اثناء سنواته الجامعية فى بون وبرلين . ولقد حصل على الدكتوراه فى الفلسفة فى سن ٢٣ ، وفى برلين ارتبط بمجموعة من أتباع هيجل ، وفى بون عمل مع بورنر واوير الاكبر منه بتسع سنوات ومعروف بأعماله فى نقد الكتاب المقدس . وبعد نزاعاته كلاهوتى او ارثوذكسى ؟ بأن الحاد ديفيد شتراوس مؤلف حياة المسيح سبب فضيحة هذه البيعة " اللاهوتية " التى ترى نفسها تتحدث الى فكر متحرر رحبت بالزميل الشاب باحترام واعجاب يدعوا الى الدهشة ، اذ لم يقدم شيئاً بعد يسمح بالحكم عليه لنتائجه . ولكن شهادة بعض من هؤلاء الشركاء جعلت من الممكن الشك فى السبب الذى دعا بشخصيته هذا المجادل الشاب الى الافتتان بمن هم اكبر سناً . وهذا ماكتبه موسيس هيس المعروف بأفكاره الراديكالية لصديقه الروائى بيرتولد أويرباش : " سوف تسعد برؤية شاب صغير هو أحد أصدقائنا رغم انه يعيش الان فى بون حيث سيقوم قريباً بالتدريس .. أنه شخص ترك انطباعاً عميقاً لدى .. يمكنك ان تتوقع مقابلة أعظم فيلسوف أصيل ، وربما الوحيد الحى الآن الذى سيجذب انتباه ألمانيا ، وسيتم تقديمه للجمهور قريباً فى كتاباته وأيضاً فى قراءاته . وفى تعليمه ونزعتة الفلسفية فى أنه لم يتخط شتراوس فقط ولكن فويرباخ أيضاً . ولو أمكننى أن أكون فى بون عند القائه لدروسه فى المنطق لكنت اكثر تلاميذه ولاء .. اليوم فقط عرفت كم كنت جاهلاً فى الفلسفة .. دكتور "ماركس" هو اسم المثل الأعلى لدى (حوالى) ٢٤ سنة على الاكثر) الذى سيمعطى الدفعة الأخيرة لدين وسياسات القرون الوسطى . انه يجمع بين الروح الفلسفية العميقة والسخرية اللاذعة جداً تخيل روسو وفولتير وهولباخ وليسنج وهين وهيجل مجتمعين فى شخص واحد - قلت مجتمعين وليسوا متشابهين بالصدقة - وسيكون عندك دكتور ماركس (٢) .

(٥) للمثال الحالى هو طبعة مختصر العمل مقصود من أجل دراسات فى الماركسية (مجموعة I.S.M.E.A سلسلة رقم ٢٩ - ١٩٨٩) بعنوان ماركس مفكر الثورة الفرنسية " Marx penseur de la Révolution française راجع نفس العدد مقال ليرس جانوفير الحرية والمساواة والملكية " وايضاً لأعمال ماركس أمام البرنابيتية - باريس ١٩٦٠ والموضوع الاساسى للمقدمة يتحدث عن ماركس مؤرخ الثورة "

ما نوع المعادئات التي يمكن أن تكون بين ماركس وزائره ؟ وقد لا يعرف هيس الأفكار اللاهوتية التي دافع عنها ماركس في أبريل ١٨٤١ في absentia جامعة "إينا" ، عمل لم يتم نشره يتحدث عن الفرق بين الفلسفة الطبيعية عند ديموقراطيس وأبيقور . " . قام ماركس بترك تراير لينضم الى برونو باوير في بون حيث كان يأمل أن يبدأ عمله كأستاذ للفلسفة وطبع افكاره ، ولكن فساد صديقه الذي أنكر كل شيء وإدعى الألوهية عن طريق زملائه في كلية اللاهوت وضعت حداً لاستحقاقه . وهكذا تبقى إمكانية التعرف على مشروع بدأ في أوائل مارس ١٨٤١ وهو وضع مقدمة فلسفية " سجلات الاتحاد " .. لقد اقترب لودفيغ فويرباخ للمشاركة في هذا المشروع . ولقد أدرك إنجلز فيما بعد أن جوهر المسيحية كان المصدر للحماس الديني العام . " نحن جميعاً في كل وقت نتبع فوير باخ " . هذا الانجذاب العقلي يفسر قرار ماركس بالبقاء لمدة عام تقريباً بالقرب من باير والتعاون معه في كتيب يبدو على شكل تحذير عنيف عن الاتحاد واليعقوبية التي يدعيها هيجل . وعن طريق مقال بعنوان ساخر " حرفة الحكم الأخير " ، عن هيجل الملحد وعدو المسيح : انذار ، استطاع الاثنان الكافران المتنكران في صورة التقوى والدفاع المتصلب عن الإيمان مهاجمة فلسفة هيجل الدينية بعنف (٣) . " وعداء المسيح " هذا يظهر في اتباع هيجل وليس في خصومه ؛ ولكن على العكس يعمل الحلفاء معاً في سرية لتدمير المسيحية ولكن أكثر الأعداء خطورة كانوا الفرنسيون المنهزمون عن طريق الوحدة الدينية وهم "جماعة أعداء المسيحية" ، وكان النصر بسبب المفكر الألماني . ونظراً لشعور هيجل بالكراهية لكل شيء ديني " فلقد أصدر تصريحات الميثاق الشيطاني .

ولقد قام المؤلفون ، بعد توبيخهم للفلسفة الهيجلية ، لأنكارها للسلطة الخارجية لنفعية المبدأ العالمي للأمور الداخلية ، بأنها ، محاكمتهم بأدانة زائفة أصبح فيها منتهك الدين مذنب بجريمة كبيرة ضد الروح والأيمان : تجسيد الثورة الفرنسية التي اعتبرها " أصلاً للبشرية وعملاً أمكن للفلسفة من خلاله أن تظهر تماماً قدرتها للسيطرة العالمية " . وهيجل " اليعقوبي المتطرف " استمر في وقاحته من أجل أن يرى في فرنسا " كمنصّل حقيقي للناس ، في الثورة للأصالح الحقيقي للبشرية " . ولم يدرك اتساعه الشخصية الألمانية وأشكالها الخارجية واعتبروا أنفسهم على سبيل الخطأ مقمّعون من الحكومات ، ويدعون لكل العواطف الوطنية والإتجاهات والتعصب مثل " كوين المجنون " ومثل " أرنولد روج الألماني .

وعندما ندرك أن الأول كان في ذلك الوقت الصديق الحميم لمؤلف الكتيبات الشاب ؟ وأن هذا الأخير قد أصبح بعد عامين المحور المساعد في باريس للصحيفة الألمانية الفرنسية التي كان ماركس يصطلم فيها بحرية وحسم مع فلسفة هيجل السياسية ، فإن التحذير التالي يصبح ذو قيمة رمزية . « من يعرف إذا لم يكن بينهم (كوين وزملائه) اتباع دانتون ، وروسيير ، ومارا في المستقبل ؟ »

تعابير كثيرة إختلطت ببراعة مع ملاحظات مستعارة من هيجل ووجدت مكاناً لها فيما بعد في كتابات ماركس ، عندما أصبحت الأهداف مثلاً مثل أهداف الأيام الماضية لأخوة باوير وأرنولد روج وماكس ستيرنر . وكانت هذه فترة " الثأر " ، وتحديد أكثر اختصاراً للرعى حيث كانت الأولوية للدراسات الفلسفية تؤدي الى استخدام معرفة مستمدة من الأدب التاريخي ، كما تستمد من دراسة الاقتصاديين .

ولكن ماركس " الصغير " لم يتعلم شيئاً من اتصاله ببرونو باوير اللاهوتي الملحد . ولقد كان قابلاً لأن يعلمه في نزاعهما المشترك المفقود والمتنهي بعد انفصالهما عندما حاول ماركس الانتقال لبلده وبالمعدلات الأولى للصحافة ، الإنجازات المتحررة للثورة الفرنسية . ومن وراء اليا لغات التي تتطلبها طبيعة النص ، يتم التعرف على أسلوب الناقد والمحلل المستقبلي للمادية الفرنسية وذلك لفهم " العالم الحقيقي " ولترجمة الألهام الفلسفي لزعماء الثورة الفرنسية . والحقيقة القائلة أن فرنسا هي الأرض المختارة لكل الثورات الاجتماعية الحاسمة خدعت حدس ماركس فيما يتعلق بالعجز " التاريخي " للبرجوازية الألمانية للتغلب على روابط الاستبدادية البروسية .

لو كنت قرأت الصرخة The Trumpet عن هيجل ، وإن كنت لا تعرفها ، فيجب أن تعرفك ولكن تحت عهد من السرية .. أن كاتبها كان باوير وماركس . لقد ضحكت حتى الدموع عند قرائتي . كاتب هذه الملاحظات جورج جانج أحد قيادات الشباب الألمان في كولون ، ولقد باح بهذه الأشياء إلى أرنولد روج بعد أن ذكر في خطاب أن ماركس وباوير وفويرباخ سيعملون معاً ليقدموا " مقدمة سياسية - لاهوتية " ، وأنه من الأفضل للملائكة أن تحمى السيد الطيب " ، لأن " هؤلاء الثلاثة بلا شك سيحبونه في السماء وسيقيمون دعوى قضائية ضده (٤) . ووصلت أخبار المشروع المشير إلى " روج " الذي تحدث عنه مع " صديق " برونو باوير وماركس وكريستيانسين وفويرباخ سوف يصرخون فوق الجبل أو ربما قاموا بذلك بالفعل وقد وضعوا راية للإحادهم وقدرهم المهلك وفقدت أفكار الآلهة والدين والخلود سلطانها رغم المناوأة بالجمهورية الفلسفية وقديسية الإنسان " . وبعد عدة شهور قام برونو باوير بإبلاغ روج أن " ماركس اللاهوتي " و " زميله في دراسة المسيح " مازالا يعملان في الجزء الثاني من الصرخة (٥) . وتبعاً لدراسة مفصلة له فهذه كانت الفترة التي كان فيها برونو باوير ، تلميذ هيجل المرتد ، تحت التأثير الكامل للاتجاه التقليدي للثورة الفرنسية (٦) . ولقد كانت أيضاً الخطوة التي أصبح فيها دكتور الفلسفة الشاب بالنسبة لجماعته متاثراً بأفكار الراديكالية التحررية كمفكر قادر على حل " أزمة الفلسفة " وذلك بأن يتولى القيادة بين " الفلاسفة الجدد " ليذهب فيما وراء مثالية استاذهم الفيلسوف هيجل ولينتقل إلى تطبيق الفكرة (٧) .

إن مشكلة الشرق التي نشأت في ١٨٣٩ كصراع تركي مصري هدأت في ١٨٤١ في توتر خطير بين ألمانيا وفرنسا . ولقد أثارت في كلا البلدين موجة من الوطنية وجعلت ممثلي الطبقة العقائدية يجهرون سياسياً برأيهم في الايمان . وفي هذه الأحداث للأزمة السياسية وأزمة الفلسفة وبرغم الإعلان بالحرمان النهائي لبرونو باوير " كمنشق " عن طريق أغلبية زملائه والحكومة ، فلقد توصل ماركس إلى قراره بالاستجابة علانية لتوقعات اصدقائه ومعجبيه . ولقد فقد الآن كل آماله بالمستقبل الأكاديمي لذا سيطبق مواهبه ككاتب ويحاول خدمة هدف سيبقى على ولائه له حتى نهاية حياته : حرية الشعور وفي ١٠ فبراير سنة ١٨٤٢ ، أرسل إلى أرنولد روج مقالته الاولى الألمانية ، مجاها برأيه المتحرر في الايمان ، وهي طبيعة حاسمة أكدها بإعادة النشر في ١٨٥١ ، بعد ثلاث سنوات من نشره للبيان الشيوعي (٨) . وقد وقعت ملاحظات حول التعليمات البروسية الاخيرة للرقابة تحت تقاليد المبادئ الايدية لحقوق الانسان ، ولم يتم فهمها بالكامل خارج مضمون التاريخ الثوري لفرنسا من ١٧٨٩ حتى ١٨٣٠ في حالتها البديلة

بالتحرير الموحد ، والحقيقة الرجعية ونتائج الدراسات الفلسفية والقانونية التي كان يتم قياس اتساعها عن طريق الأوراق التي أعدها لفكرة الدكتوراه ؛ ومن مقالاته في مواضيع متعددة كالفلسفة ، وتاريخ الدين ، والفن ، والفلسفة الهيجلية ، والقانون .. الخ ، هذه الملاحظات كانت موجهة أساساً ضد (التحرر الكاذب المؤدى الى امتيازات تضحي بالناس وهم الأدوات بينما تحافظ على الاشياء أى المؤسسات) .

والاصرار الذى انتقد به ماركس "مقاومة الحرية" فى التكوين البروسى قدمه فى نقده للرقابة كتفند للدولة المسيحية ، مقدماً نقاطاً لنظريته السياسية المستقبلية ، استناداً على دراسته السابقة للثورة الفرنسية . لقد عانى من الرقابة التى قررت ما يسمى بالسلطة المسيحية ، لكى يسأل نفسه عن العلاقة بين الأخلاق والدين من جهة ، ومن جهة أخرى بين القانون العام وحرية ممارسة حق التعبير . وبدأ فى بروسيا دراسة اتقها فى فرنسا بسبب قرآته الجديدة فى كراسته الدراسية ، وأكتشف العلاقة الوثيقة بين السياسة والاقتصاد ، وهى موضوع حاسم حقيقى لعمله .

وكان يريد أن يتبع كتاب " ملاحظات " به "دراسة فى الفن المسيحي " كجزء ثانى للمصرخة . ولقد أدى منع الرقابة لكتيب الأرثوذكسية الزائفة الى ابتعاد ماركس عن مشروعه . وفى أى حالة فقد كان فى عقله عمل آخر لقصة " روج " . مقال آخر كنت سأقدمه أيضاً للصحيفة الألمانية ، وهو نقد لقانون هيجل الطبيعى نظراً لاهتمامه بالقانون العام الداخلى . وهو الأصل مسألة جدال " ملكية المؤسسات " كمخلوق مؤلد ومتناقض جوهرياً ويوضح تناقضه Respublica عدم قابليته للترجمة للألمانية (٩) . ولقد عمل فى مقاله بدون توقف وقدم ماركس الى Rheinische Zeitung مجموعة من المقالات قام فيها بتعقب وإكمال نقده للرقابة الذى بدأه فى " الملاحظات " ، وأختار مناقشات الحرية فى الصحافة والنشر لفصل من القسم التشريعى السادس للراين لاند (١٠) . هذه الكتابات تكثرت فى مراجع الثورة الفرنسية وروحها المتحررة المستوحاة رسمياً من تصريح حقوق الانسان ، والتى تعطىها طبيعة الدفاع عن العقائد المسيحية فى مبادئها وتقاليدها لحرية التعبير كما نشأت فى بلاد مثل انجلترا ، وهولندا ، وبلجيكا ، وسويسرا ، وأمريكا . وفى فرنسا رجع ماركس الى دستور ١٨٣٠ الذى منع الرقابة نهائياً ، حيث تم توجيهه نقد قاسى لقوانين ١٨١٧ التى تم وضعها للصحافة : محاكمة لجرائم الصحافة ، وعقوبات أكثر للعيب فى ذات الملك ونظام العائلة الملكية ، وحق القمع المؤقت ، وزيادة القيود .

٢- فى الثناء على الديمقراطية .

حاول موسيس هيس أن يجعل قراء صحيفة Rheinische Zeitung أن يفهموا الأناكار الشيوعية من خلال عدة مقالات نشرها كمطلب عصرى ، ويستحق أن يؤخذ بجديته وفى فرنسا كان العمال على وعى بالهدف من صراعمهم ، وكانوا يتجهون كثيراً الى الشيوعية : وفى مؤقر دراسى فى ستراسبورج كان المشاركون فيه من بلاد أوروبية عديدة وناقشوا الموقف الاجتماعى للطبقات عديدة المزايا . وأحد المواضيع كان " الطبقة التى لا تملك شيئاً " وهى الآن تطالب بمشاركة فى ثروة الطبقات المتوسطة التى لديها قوة ، وهو شئ مشابه لما حدث فى ١٧٨٩ عندما طالبت الطبقة الثالثة ، وحصلت على امتيازات من النبلاء ولقد نقلت Rheinische Zeitung هذه المناقشة مما جعل صحيفة أوجسبرج

تتهم منافسيها بأنها عرضت للعامة " الشيوعية فى عراها القذر " . وعندما ذكر ماركس ان « نبوة سييسى Sieyes تحققت والطبقة الثالثة أصبحت الجميع تريد ان تكون الجميع فمن الواضح جداً أن التحذيرات التى يتم إعلانها اليوم من ستراسبورج لا يجب أن يتجاهلها العامة . ولكن المشكلة " أصعب من أن يتم حلها باستخدام الفاظ شديدة السهولة " والمشكلة أن شعبين يحاولان التغلب على بعضهما البعض ولقد ذكر موسىس هيس أنهما فرنسا وألمانيا . (١١)

ومن الآن فصاعداً تغذى صراع ماركس ضد الرقابة البروسية بأفكار مستمدة من قراءته الاجتماعية خاصة الفرنسية ، وزيادة التحاليل النقدية لفلسفة هيجل السياسية . ولم تعد الحكومة فى حاجة لإجراءات تحت عقوبة الخطر فقامت صحيفة الراين بتغيير مجالها ، وطالب حاملو الأسهم بنحمة وسيطة ، وفى نفس الوقت فإن الصراع مع جماعة " التحريرين " أدت الى انسحاب معظم موظفى برلين من Rhei-nische Zeitung . واتخذ محررو الافتتاحية قراراً مصيرياً فى يناير ١٨٤٣ . وتوقفت ال-Rhei-nische Zeitung عن الطبع فى أول أبريل . ورفض ماركس الخضوع لحالة التردد لدى حاملى الأسهم وقدم استقالته ، وطبع تصريح رسمى على مدى هذه السطور (١٢) . وأقترح على روج أن يصدر الصحيفة الفرنسية الألمانية فى ستراسبورج . والمفالات التى ظهرت فى Rheinische Zeitung فى ثورة ١٧٨٩ و ١٨٣٠ عبرت عن انعكاسه النقدي على المفاهيم الهيجلية للدولة والنظام والبيروقراطية . وكانت توجد وثيقة هامة جداً من الفترة القصيرة نسبياً بين استقالة ماركس من صحيفة الراين فى مارس ١٨٤٣ وانتقاله الى باريس فى أكتوبر من نفس العام . ومقدمته ١٨٥٩ عن " نقد الاقتصاد السياسى " استمراراً لكتاب رأس المال الاول فى ١٨٦٧ . وفى مخطوط الكتاب الذاتى الذى يتتبع فيه ماركس نفسه توجد حقيقة جوهرية ناقصة لفهم البحث ، وفى ١٨٤٣ اكتشف " المفهوم المادى والنقدى للعالم " ، واستخدم مصطلحاته الخاصة فى سنوات ١٨٤٥ - ١٨٤٦ (١٣) .

فى الواقع وبالإضافة الى المراجعة النقدية " لفلسفة هيجل للقانون " فى أثناء الفترة من مارس الى أكتوبر ١٨٤٣ ، قام ماركس بدراسات تاريخية دينية خاصة فى الملكية التاريخية للثورة الفرنسية . ومن الممكن أن نفكر فى أن حوار النقدى مع هيجل مترادفاً مع الإختبار الفلسفى للأدراك بين أثر قراءات تاريخية معينة من نفس الفترة ، وبالتحديد قراءة فيورباخ " الرأى الشرطى لأصلاح الفلسفة " . (١٨٤٣)) ونقد ماركس المضاد لهيجل ليس بسبب الغموض فى فلسفة الاستاذ السياسية ولكن أيضاً وبالأخص فى أسلوبه فى نقل الافكار والمفاهيم لداخل الوجود الممنوح للحياة وداخل طبيعة الفرد او التجريد المحسوس . " . وبطريقة غامضة " جعل هيجل الدولة فى مادة مشخصة " لحظة من الجوهر الغامض " ، الملك يظهر من خلال سيطرة الدولة . ولقد قدم ماركس بديلين " أما ان يكون هناك سيطرة للملك ، وأما سيطرة للشعب . هذا هو السؤال (١٤) . هذه "المراجعة النقدية" التى قدمها ماركس فى جدله مع هيجل باسم مفهومه للديموقراطية ، تعكس بوضوح تأثير قراءاته المبكرة عن مؤرخى الثورة الفرنسية.

فى الملكية كل شئ وحتى الشعب يتم تصنيفه تحت حالة من حالات الوجود وهى المؤسسة السياسية ، بينما فى الديموقراطية فإن المؤسسة نفسها هى المؤشر الوحيد وهى سيطرة الشعب على المؤسسة . إنها مؤسسة الشعب فى الديموقراطية . ثم حل غموض المؤسسة . المؤسسة لم تعد هى نفسها تبعاً لجوهرها

ولكنها معتمدة فى وجودها على الحقيقة ، ويرجع ثباتها لأساسها الحقيقى " للانسان الحقيقى " وللشعب الحقيقى، وهى موضوعة كعمل حقيقى لهذا الشعب ... هذا المخطوط الغير كامل الذى اعتبره ماركس فيما بعد مرحلة على الطريق الذى قاده الى المفهوم المادى للتاريخ ، قد قدم محاولة داخلية فى تصوير الديمقراطية كشكل مثالى لمؤسسات الدولة . وعندما أثرى معلوماته بفاكهة من دراساته التاريخية والاقتصادية ، توصل الى مفهوم تظهر فيه الدولة متعارضة مع وجود الديمقراطية بالمعنى الحقيقى للفظ وهكذا فإن نشأة " الآثار " فى المستقبل قدمها فى مثاليته الأولى . وبالمقارنة مع الديمقراطية ، فإن كل الأشكال الأخرى للحكومة مثل العهد القديم فالانسان غير موجود بسبب القانون ولكن القانون موجود بالنسبة للإنسان . الانسان لديه وجود بشرى بينما فى أشكال أخرى فالانسان لديه وجود قانونى . هذا هو الاختلاف الجوهرى للديمقراطية (١٥) . اتحاد حقيقى للعالم والخاص . الديمقراطية لتمييز بين الانسان السياسى والانسان الخاص ، فالملكية ، والعقود والزواج ليسوا مؤسسات محددة الوجود بعيداً عن الدولة السياسية طالما هى ليست سوى حالة محددة لوجود الشعب . ولقد ذكر ماركس " أدرك الفرنسيون انه فى الديمقراطية الحقيقية تختفى الدولة السياسية . وأنه حقيقى أن الدولة السياسية كالدستور لاتبقيان معاً (...). ففى الديمقراطية فإن الدستور والقانون والدولة نفسها - بقدر ما هى مؤسسة سياسية - ليست سيطرة الشعب عن طريق الشعب الذى هو فى مضمونه قد تأثر بالشعب (١٦) .

هذا الاتهام ضد هيجل يحتوى العناصر الأولى " لنقد السياسة " الذى طوره ماركس مع "نقد الاقتصاديات" وكتابات التاريخ السياسية الكثيرة مثل "رأس المال" التى لم تنته تحتوى ما يمكن أن نسميه "مقدمة نقدية لنظرية الديمقراطية الحقيقية" . وليس من الحكمة أن نؤكد ذلك على الأعمال التى قرأها ماركس قبل تطوره فى التاريخ للشورة الفرنسية ، ودراسته لـ de Tocqueville للبحث عن "صورة للديمقراطية فى أمريكا" ، وضمت بمعق اتجاه لنقد هيجل . وبسبب قراءة ماركس لأجتماعيين فرنسيين متعددين ومؤلفين شيوعيين ، أصبح قادراً للذهاب خلف المفاهيم الأرستقراطية لرحالة المسافات الطويلة الذى رأى " فى الثورة الديمقراطية" (١٧) - التى اعتقد انها تحدث فى أمريكا - عالم نخاف منه أكثر مما تمناه

٣- تاريخ الثورة الفرنسية .

يمكن الشعور بتأثير القراءات الأولى لمؤرخى الثورة الفرنسية خاصة فى آخر وأطول جزء من مخطوط ١٨٤٣ ، الذى يحلل فيه ماركس افكار هيجل فى " القوى التشريعية " (٢٩٨ - ٣١٢) (١٨) . وتبعاً لماركس فإن المؤسسة لم تصنع نفسها " ، والقوى التشريعية لابد أن تسبق القوى الموجودة وهى تبقى خارج المؤسسة ولكنها مصنفة بداخلها . ولتكوين هذه المؤسسة " فلا بد من ثورة فى القواعد " . ولهذا فمن الخطأ تاريخياً التحدث عن " الانتقال التدريجى " لانه من أجل الحصول على تطور ، فإن القواعد الأساسية للمؤسسة وهى الشعب يجب أن تكون العنصر الرئيسى . قام ماركس بالمقارنة بين المؤسسات الأوروبية والأمريكية مثل Tocqueville الذى لم يبحث عن جذورها فى تطورات شرعية من الثورة الفرنسية . وباختبار العلاقة بين القانون والقوى التشريعية فى حالة أن الدولة السياسية ليست

أكثر من أمور شكلية " للدولة الحقيقية " ، وعندما يكون هناك " مصدر للقوى التشريعية مختلف عن مصدر القوى الحكومية ، كان ماركس قادراً على توضيح جدله الذى هو " نقد هيجل " من خلال وسيلة تذكر تاريخية هامة .

ان القوى التشريعية هى التى صنعت الثورة الفرنسية . انها قوى تشريعية تظهر بكل مكان فى شكل متعدد كمامل مسيطر ، ولقد قدمت للثورات الرئيسية مصدراً عالمياً إنها لم تحارب المؤسسة ككل ، ولكن مؤسسة محددة بعيدة عن زمنها ، وبالتحديد لأن القوى التشريعية كانت تمثل الشعب ذو الإرادة القوية العامة . والقوى الحكومية من جهة أخرى قدمت ثورات قليلة ، ثورات تراجعية ، وردود أفعال ، انها لم تشر من أجل مؤسسة جديدة بدلاً من القديمة ، ولكن ضد المؤسسة ، وبالتحديد لأن القوى الحكومية تمثل إرادة محددة غير فاعلية وعشوائية وهو العنصر السحري للأرادة . والصحيح هو هذا السؤال ببساطة : هل الشعب لديه الحق ليقم مؤسسة جديدة ؟ والاجابة هى بالإيجاب فقط لأنه بمجرد ان تتوقف المؤسسة عن أن تكون تعبيراً حقيقياً عن إرادة الشعب فتصبح فى الواقع وهماً (١٩) .

بدون العودة مباشرة لمؤرخى الثورة الفرنسية أو أى مصادر وثائقية أخرى ذات طبيعة فلسفية أو قانونية فإنه من خلال نقده للمفهوم الهيجلى للقوى التشريعية ، استخدم ماركس مناقشات حسمت أدب مابعد الثورة معتبراً أن المشكلات الدستورية والقانونية قامت بحماية المؤسسات من القانون الاتطاعى مثل المؤسسات الضخمة والقوانين .. الخ . حيث قام رفض شعبى ذو طبيعة عامة . وعند كتابته "الطبقات" هى مناقضات ثم وضعها فى قالب الدولة بين المجتمع المدنى والدولة ، فقد أضاف فى الحال "ولكنهم فى نفس الوقت الحاجة لحل هذا التناقض" . ولكى يثبت الاحتقار الذى تحدث عن فيلسوف الدولة عن "الجموع" "الرعا" "والشعب" دافع ماركس عن "الجمهور القبر محدد الشكل" ، الذى يتحركه وتصرفه يمكن أن يصبح عنصرى وغير عاق ومتوحش و رهيب " . ولقد تقبل الفصل بين المجتمع المدنى والدولة السياسية ، " كتنفيذ مرتبطان" . عالمان مختلفان حقاً ولكنه أضاف " فى الواقع أن هذا الانفصال موجود فعلاً فى الدولة الحديثة " . وعلى عكس العصور الوسطى عندما كان هناك وجود سياسي للطبقات ، " لأن وجودهم كان هو وجود الدولة" على العكس مما كان فى اليونان القديمة حيث كان المجتمع المدنى مبدأ للمجتمع السياسى ، والعصور الحديثة تعرف الدولة السياسية فى انفصالها عن المجتمع المدنى ، وذلك مثلما فهم هيجل ، ولكن ليس بدون تقديم تناقض جوهرى . لقد افترض انفصال حقيقى " كلحظة ضرورية للفكرة " وكالحقيقة المطلقة للسبب" . وذلك بتقديم طبقات مدنية لتمثيل عنصر الشخصية الغير موجود فى الحقيقة . وتأسى هيجل أنها علاقة انعكاسية ، وأنه أقام طبقات مدنية مثل الطبقات السياسية ، ولكن دائماً كقوى تشريعية ، حتى يكون نشاطهم هو إثبات انفصالهم . (٢٠)

هذا " الانفصال الحقيقى " ينشئ الملامح الأساسية لكل من العلاقات الاجتماعية والوجود الفردى فى الدولة الحديثة . ويمكننا ان نفهم السبب الذى جعل ماركس فى سنة ١٨٤٥ يختار فكرة وعنوانا لعمله الأساسى فى الحياة "نقد السياسة والاقتصاد" بعد حصوله على كنز من المعلومات عن الثورة الفرنسية . (٢١) ولقد كانت مشاركته الاصلية لنظريته عن مجتمع قد تحرر من العبودية نشأت من معارضته لانفصال المجتمع المدنى عن الدولة ، وبالتالي المواطن عن الشخص الخاص الموجود تقريباً فى نفس الفرد ،

وتيلوروت فى تشخيص العوامل المدعرة لهذا التضاد داخلياً وخارجياً .

وبعد عدة شهور عندما كتب ماركس " المقدمة " ونشرها لهذا النص بقى فى حالته التمهيدية ، تغذى تفكيره بشمار قراءاته الفلسفية لكرويزناخ Kreuznach ، وظهرت هذه النتائج بعد ذلك ويقت واضحة فى كتابه مسألة اليهود The Jewish Question . ولكن فى المخطوط المضاد لهيجل يمكن أن نجد اقتراحات مسبقة معرفية وأخلاقية لتحليل تفرق الشعب اجتماعياً وأخلاقياً لطبقتين ، والتى تشكل جوهر عمل ماركس الذى لم يتم . وكلما يقرأ الانسان تعليقاته اكثر يرى تزايد أهمية تأثير الكتب التاريخية .

لقد تحولت الطبقات السياسية الى طبقات اجتماعية من خلال التطور التاريخى . مثل المسيحيون المتساوون فى الجنة وغير المتساووين فى الأرض ، والذين اصبحوا متساووين فى جنة عالمهم السياسى وغير متساووين فى الوجود على أرض المجتمع . ولقد تم التحول فى الطبقات السياسية والاجتماعية تحت ملكية مطلقة . ولقد أسست البيروقراطية فكرة الوحدة مقابل الحالات المختلفة فى الدولة . وعلى أى الاحوال ، فبجانب بيروقراطية القوة الحكومية يظل الاختلاف الاجتماعى للنظم اختلافاً سياسياً ، وهذا فى قلب ويجوار هذه البيروقراطية . والثورة الفرنسية هى وحدها التى أكملت التحول من الطبقات السياسية الى الطبقات الاجتماعية ، ومعنى آخر فلقد غيرت الفروق فى طبقات المجتمع المدني الى فروق اجتماعية خالصة أى الى فروق فى الحياة الخاصة التى تفتقر الى أى أهمية للحياة السياسية ، وهكذا اكتمل الانفصال للحياة السياسية عن الحياة الاجتماعية (٧٢) .

وبرغم انه لا مصطلح الطبقة الاجتماعية ولا البروليتريا = الطبقة العاملة = تم استخدامهما لوصف موقف عملى يعبر قاساً عن هذه المصطلحات ، فإن هذه القسوة المنطقية لتفسيره أدت بماركس إلى أن يتحرك من النظم الى الطبقات ، ومن المجتمع المدني الى البرجوازية . لقد أسهب ووضع فكرة الانفصال بغزارة شديدة تطورت فى نقده الذى لم يتم نشره لمؤلف الغموض هيجل وذلك بإضافته إليها فكرة الإنكار أو الصراع وهكذا فإن المقالين اللذين تم نشرهما فى باريس فى الصحيفة الألمانية الفرنسية ، يمكن اعتبارهما نتيجة منطقية للفترة الأولى للإعكاس الذى تبلغ ذروتها مع الترجمة النقدية "إعلان حقوق الانسان والمواطن" (٧٣) .

وتناقض " الغموض المنطقى لهيجل ، مثالية الدولة الملكية مع انقسام وتحول الملكية فى الحياة الحقيقية المدنية والسياسية فى دولة المؤسسات الحديثة ، قام ماركس بالبحث فى تاريخ محاورات الثورة الفرنسية ذاهباً خلف حدود النقد المستمد من سلطة الدولة . هذا الاتجاه يستجيب منطقياً لنقد السياسة والاقتصاد ، وهو الموضوع الذى تم تحديده من قبل فى Jahrbücher الباريسية : محور البشرية . وهكذا يمكن فى ضوء الافتراض الأخلاقى ، الحكم على تأثير قراءات ماركس التاريخية ، وخاصة اهتمامه بتاريخ الثورة الفرنسية .

التحرير السياسى بدون شك يتقدم تقدماً هائلاً ، وهو بالتأكيد ليس الصورة النهائية للتحرير البشرى ، ولكنه آخر صورة للتحرير البشرى من خلال النظام العالمى الموجود حتى الآن . ولكن أكثر وضوحاً فى هذه النقطة فنحن نتحدث هنا عن التحرير الحقيقى العملى .

هذا فقط عندما يستطيع شخص فرد حقيقى ان يكتشف المواطن التجريدى داخل ذاته وأنه كشخص فرد يمكنه ان يصبح مخلوقاً عاماً فى خبرته الخاصة ، وفى عمله الفردى ، وفى علاقاته الفردية . هذا فقط عندما يعرف الانسان وينظم " طاقاته الخاصة " كقوى اجتماعية ، ويحاول أن يفصل نفسه عن القوى الاجتماعية الموجودة تحت مظهر السلطة السياسية . وهنا فقط يتم إنجاز تحرير الانسان (٢٤)

٤- مفكرات كروزينباخ (يوليو - أغسطس ١٨٤٣)

أنها خمس مفكرات من ١ الى ٥ حوالى ٢٦٠ صفحة من الكتابة الغير مقروءة ومعلومة بفقرات من ٢٣ عمل سياسى . والموضوع الأساسى عن فرنسا ، ومواضيع أخرى عن ألمانيا الاقطاعية ، والمصور الوسطى ، وعن المجترة بعد الفتح النورمى ، والسويد ومؤسساتها السياسية والدينية منذ القدم . حتى ابتكار الامبراطورية الوراثية وحكم النبلاء .

ولقد أدت المظاهر الثورية فى الولايات المتحدة فى أمريكا الشمالية فى ظروف ديموقراطية قائمة ، " الى جذب انتباه هذا المكتشف التاريخى لكى يجعل منه منهلاً مُتَجاً " .

وبالرغم أنه فى يولية ١٨٤٣ لم يكن قد تم تقرير المنفى الفرنسى ، إلا أن ماركس وروج قد شعرا بمثل ما شعر به هين قبل رحلته الى باريس بعد ثورة يوليو .

لو قارنا ببساطة بين تاريخ الثورة الفرنسية وتاريخ الفلسفة الألمانية ، فإننا سوف نفكر مكرهين فى القيام بأدوار حقيقية كثيرة يجب أن تبقى قائمة لقد طلب الفرنسيون منا ان ننام ونحلم لهم وفلسفتنا الألمانية ليست سوى حلم الثورة الفرنسية . وهكذا اخذنا راحة من الحقيقة والتقاليد فى عالم الفكر مثلما فعل الفرنسيون فى أرض الواقع (.....) (٢٥)

واهتمام ماركس بفرنسا واضح من خلال حقيقة ان اول مفكرتين تبدأان بالفترة الزمنية التى تغطى حوالى ١٠٠٠ سنة من التاريخ من ٦٠٠ ق.م حتى ١٥٨٩ . ولقد أختار المؤرخ كريستوف جوتلوب هنريخ أستاذ الفلسفة التنويرية ، وكان كاتباً للتاريخ فى فرنسا واعتمد أكثر على المراجع الهامة الأولية والثانوية ليقدم الأحداث السياسية والعسكرية والدبلوماسية من مصادرها حتى بداية القرن التاسع عشر . واستمر تاريخ فرنسا فى مذكرة كروزينباخ الثانية بتاريخ يوليو - أغسطس ١٨٤٣ ، وفى صفحة الغلاف وضع ماركس الأعمال التسعة التى دوسها ، مؤلفان المانيان وخمسة مؤلفون فرنسيون ومؤلف انجليزى .

ومع مؤلف كارل فردريك ارنت لدفيج " تاريخ آخر خمسين عاماً " ألتونا (١٨٣٣ الجزء الثانى) ، بدأ ماركس دراسته لتاريخ الثورة الفرنسية من جمعية النبلاء حتى سقوط الحكومة الارهابية (٢٦) . ولقد نقل من " العقد الاجتماعى " لروسو أكثر من مائة فقرة ، وقراءات أخرى ليست أقل أهمية جعلته يفكر فى الثورة الفرنسية ، ليس فقط كإنسان ولكن خاصة كملهم "لسر وطبيعة العصور التى تتسم بتأثير رأس المال والدولة المسيطرة " . ولقد ساعده عملان قامت مفكرة كروزينباخ الثانية بتغطيتهما على أن يتصور الثورة الفرنسية من المنظور الثنائى لتطورها المتقطع وامكانياتها للتحرير . وتنتهى مفكرة كروزينباخ الثانية بفهرس للأفكار ومرجع للمصفحات الهامة بدون ذكر المؤلفين ،

وموضوع البحث يغطي تاريخ فرنسا القديم ، والثورة الفرنسية ، وبولندا وأعمال مونتيسكو وروسو . وكذا أماكن لماركس استخدام هذه المجموعة من القطع في أعماله التالية وهاهى بعض الأفكار الرئيسية :-
١- عامة الطبقات ، المضارب ، الدياجوجيون . الطبقة الثالثة وحدها تم تقديمها (١٣٥٧ - ١٣٥٨) الطبقة الثالثة (١٣٨٣) . جمعية النبلاء (تحت إشراف فرنسوا الاول) .

٢- حرب الفلاحين .

٣- البرلمان . فساد الضباط . القضاة .

٤- النبالة . النبلاء جسم وسيط . النظام الاقطاعى . الـ Pruguerie . عصبية الرخاء الشعبى Brittany . الطبقات الثلاث قبل الثورة . الحقوق الاقطاعية الخاصة . اصل الامتيازات . التوفيق بين المزاي . النبلاء تحت القوانين الملكية .

٥- البيروقراطية . الخدم المذنبون . التسلح والجناسوسية .

٦- الجمعية المؤسسة . المستقبل والتقديم . تقرير للجمعية التمثيلية للسيطرة الشعبية . التمثيل

(تهباً لروسو) .

٧- الملكية وتبعاتها . القديس بارثولوميو والملكية الخاصة .

مصادرة لممتلكات رجال الدين ودفع مستحقات الدائنين للدولة . المغالاة ونظام الإرهاب . الربط بين الملكية ونظام السيد والعبد (دارو) . الملكية كشرط لدخول الانتخابات . الامتلاك والملكية (...) (٢٧)

ومع فكرة كريوزناخ الثالثة يوليو ١٨٤٣ تعامل ماركس مع تاريخ إنجلترا يجمع عاملين أحدهما يغطي الفترة من حكم هنرى السابع حتى الوقت الخالى (جون راسل) ، فقد ذكر بالتحديد الفصول التى تتعرض لتأثير الثورة الفرنسية على الموقف الداخلى لإنجلترا . وتشغل فرنسا مكاناً هاماً فى المفكرة الرابعة (يوليو - اغسطس) مع فقرات تغطى الفترة الممتدة من Gallo - Romans والـ Carolin gians فى الفترة الاقطاعية وصولاً إلى فيليب السادس من فالواز (شواهد من كتاب تاريخ فرنسا (E. A. Schmidt) .

قبل ذلك بشهور تبادل ماركس خطابات مع روج حيث كان الموضوع عموماً يتعلق بألمانيا وهو "خمسون عاماً من الثورة الفرنسية" قد أعادت كل مظاهر الحرمان التى وضعها عهد الطغبان ، أما فى ألمانيا فكان الوضع لازال يبدو كشريد قديم يلهث خلف الثورة الفرنسية التى أعادت الانسان (٢٨) ولقد كان واضحاً لماركس انه بالذهاب للحياة فى باريس فإن أعماله ككاتب مهتم بالسياسة كانت ستصبح جزءاً من تقاليد النقد الادبى الذى كان يتم ممارسته بواسطة عدد من مواطنيه الذين اختاروا المنفى قبله مثل بورني وهين . وكان آخر قرأته قبل رحيله هى براهين لربط الثورة " العظيمة " بالنقد المتحرر لكل النظام الجديد وذلك بنقد السياسة بوسائل النضال الحقيقى التى كان ينوى المشاركة فيها تماماً .

ولقد تتطلب هذا العمل الطموح استخدام مصادر تاريخية هامة . وكان اختيار ماركس ممتازاً : أرنتس فيلهلم جى واشت ، مؤلف المجلدات الضخمة " لتاريخ فرنسا فى وقت الثورة " هامبورج - ١٨٤٠ - ١٨٤٤ والمثل جمع عدة فقرات من مؤلف يوبلد رانكى عن الاحياء فى فرنسا فى ميثاق ١٨٣٠ وفى

حزب الثورة .. وفى احدى ملاحظات رانكى عن اللاجئين الذين استفادوا من مجازات ميشاق ١٨٣٠ تدخل ماركس معلقاً (مصادفة نادرة) فى فكرة يمكن أن نجد فيها افتراضاته النظرية فى مخطوطة عن فلسفة هيجل السياسية وهامى بعض السطور ذات الدلالة .

كان الدستور هبة من الملك تحت حكم لويس الثامن عشر (ميشاق يضمته الملك) ، وتحت حكم لويس - فيليب اصبح الملك هبة الدستور (ضمان ملكى . ويمكننا أن نلاحظ عموماً أن تحول الفاعل الى مفعول وتحول المفعول الى فاعل وأنعكاس المسيطر والمسيطر عليه دائماً يعلن عن ثورة قادمة (٢٩) .

ونقل مؤرخ محافظ مثل رانكى لأصلاحات عائلة البريون الحاكمة فى فرنسا ولثورة يوليو قدم لماركس مجالاً للدراسات مرتبط جداً بقراءاته فى مجال تاريخ الثورة الفرنسية . كان سيرحل من ألمانيا الى فرنسا التى بجهودها الثورية واتجاهاته الاجتماعية كان سيصبح نموذجاً يحتذى لألمانيا . « ولقد كانت تلك كلمات La Revue Independente مجلة تصدر مرتين شهرياً أسسها بيير ليرو- Pierre Le-roux تعليقا على ظهور Annales de L' Allemagne et de la France فى باريس . ولا يوجد شئ مدهش فى أنه قبل ذهاب ماركس إلى فرنسا ، لم يحدد نفسه بأعمال رانكى ، وأنه إستشار المؤلفين الذين يمكنهم إثراء معلوماته فى مجال تاريخ أوروبا السياسى . وفى نهاية فكرة كرويزناخ الرابعة توجد مجموعة هامة من الفقرات من عمليين ، الدراسة التى أضاعت عمله المستقبلى .

- جون لينجارد تاريخ انجلترا منذ الغزو الرومانى الاول وتم ترجمتها من الانجليزية الى الالمانية فى سبعة أجزاء فرانكفورت ١٨٢٧ - ١٨٢٨

- أريك جوستاف جيبير ، تاريخ السويد وتم ترجمته من مخطوط أصلى هامبورج ١٨٣٢ .
ولقد اعد ماركس فهرس من خمسة اعمدة لهذه المفكرة الرابعة .

- ١- الطبقات . اللجان الثورية . النقابات . السيطرة . قوة الاستقلال الذاتى .. الخ . البرجوازية
- ٢- الدستور والادارة . النظام الاقطاعى . تكاليف القضاء . مرتبات الموظفين . الدولة . الملك . الموظفين . البرلمان . الصحافة . حقوق الانسان . دستور ١٧٩١ .
- ٣- الحرية . المساواة . حجرة النواب . الدستور .
- ٤- الشرعية . الانتخابات . دستور المثليين . سيطرة الشعب . مجلس العموم . الدستور الانجليزى
- ٥- الغاء القروض الدائمة .

وعلى صفحة الغلاف فى مفكرة كرويزناخ الخامسة والاخيرة تم وضع العناوين التالية.

- ١- Pfister : تاريخ الألمان . خمسة أجزاء .
- ٢- Moser : الميول الوطنية . أربعة أجزاء .
- ٣- مبدأ الوراثة . برلين ١٨٣٢ .
- ٤- Hamilton : أمريكا الشمالية جزءان .
- ٥- Niccolo Machiavelli : فى الدولة (٣٠)

٥- المفكرات الباريسية وعناوين ماركس

تخيل ماركس كتابة تاريخ المعاهدة بعد انتقاله الى باريس وبعد اتمامه لقراءة الثورة الفرنسية بادنا بكريزوناخ . وفي مسألة اليهود قام بتحليل اعلان حقوق الانسان والمواطن ١٧٩١ ، واستمر في هذا الاتجاه لنص ١٧٩٣ وهو دستور بنسلفانيا ونبو هامبير من أجل أن يجعل نقد الحقوق السياسية حادا وذلك بتأكيد أن ما نسميه بحقوق الانسان (حقوق الانسان تختلف عن حقوق المواطنين) ليس سوى حقوق عضو في المجتمع وهي رجل أناني . انسان منفصل عن الآخر وعن المجتمع . « وحق الانسان في الملكية الخاصة هو حق الاستمتاع بثروته واستخدامها كما يرغب دون أن يهتم بالآخرين ، مستقلاً عن المجتمع . أنه حق الامور الشخصية » وحق الحرية مقصود به حرية الانسان كفرد يتقلب علي نفسه « أنه حق اصحاب العقول الضيقة . من ينقلب علي نفسه « والمساواة بالتحديد " حرية " وهكذا يمكن تفسيرها كالآتي : كل انسان يعتبر مثل فرد أنقلب علي نفسه ومع فكرة "الأمان" فإن المجتمع البرجوازي لم يرتفع فوق أنانيته ولكنه كان ضماناً لأنانيته (٣١).

لو أن ماركس وضع حدوداً للحقوق السياسية في نقده اعلان حقوق الانسان والمواطن ، فهو اذا بعيداً عن انكار اهميتها كوسائل للصراع من خلال " النظام العالمي " القائم وبإنكاره " لأنانية " الإتحادات السياسية التي كان هدفها المقترض هو « الحفاظ على حقوق الانسان الطبيعية والاساسية فقد ناقض بين اخلاقيات المجتمع العالمي للأشخاص المحررين وأخلاق مجتمع البرجوازية المدنية .

ومن بين الـ ٤٠٠ عنوان الموضوعين في مكتبة ماركس الشخصية للمكتب والوثائق التي استخدمها في عصر كروزناخ في باريس وبروكسل وكولونيا بين ١٨٤٣ و ١٨٤٩ ويوجد أكثر من ٢٠٠ متعلقين بالعالم الفرنسي : وتاريخ الثورات لـ ١٧٨٩ و ١٨٣٠ مقدمة في ٥٠ عملاً ، بعضها في عدة أجزاء . ومن الضروري ان نضيف لهذا العدد سلاسل كتابية مستمدة من الادب الاجتماعي والشيوعي إلى جانب مذكرات عن بعض المؤلفين امثال بومارشيه ، وجريجوار ، وبوشيه ، وكاردنال دويتز ورنسيس دي لامباس ودوق سان سيمون ، والراهب تيري (By Coquereau) الخ ولقياس أبعاد المشروع الأدبي الذي ستصبح المعاهدة هي فكرته الاساسية ، يكفي أن نعود لملاحظات ارنولد روج الذي وصف سلوك صديقه السابق بعد انهيار Jahrbucher كالتالي :

حساسية ماركس المفرطة (...) توضع نفسها غالباً للدرجة التي تجعله مريضاً ولم يذهب للنوم ثلاث أو أربع ليالي .

ولقد ذكر أيضاً أن ماركس كان يردد :

... أن يكتب تاريخ المعاهدة ، ولقد جمع المواد اللازمة لذلك واعتنق أفكاراً مشرقة تماماً (...) كان يريد استغلال وقت اقامته في باريس لهذا العمل الذي اثبت أهميته تماماً (٣٢) .

والاثر المادي الوحيد لهذا المشروع هو مخطوط ، وهو عمل تهيدى تقريباً من بين اخرين مجهولين حتى الآن . وهو مكون من ملاحظات من مذكرات ريتيه ليفاسور (من السرتريه) (٣٣) .

ولقد كتب ماركس عمودين في ست صفحات من المذكرة المكونة من ٢٨ صفحة ، ولقد ملأ الأعمدة اليسرى بقطع نقلها باللغة الأصلية والأعمدة اليمنى بقطع نقلها بترجمة ألمانية مع تغييرات قليلة

عن النص الفرنسي . والقطعة الأصلية الأولى تقدم المعنى الذي كان يقصد ماركس أن يضفيه علي أعماله . وما نعتقد اليوم أنه نوع من جنون بعض المجانين الغير أسوياء ، كان شعوراً عاماً لشعب بأكمله ، ولدرجة معينة كان يعكس أسلوب وجودها (٣٤) .

ولقد قرر ماركس أن يهجر مشروع " تاريخ المعاهدة " . ففي أثناء نقده لفلسفة هيجل في القانون ، فهم أن ما يقصده أستاذ برلين " بالمجتمع المدني (متبعاً مثال الإنجليز والفرنسيين في القرن الثامن عشر) ، لا يمكن شرحه "من خلال تطور عام للروح البشرية " . وبالعكس فإن التطور للحياة الاجتماعية والسياسية والعقلية لكل مجموعة بشرية موجود في "البنية الاقتصادية . ومعنى أخرى الشروط المادية للحياة ، حيث يجب أن نتحول الى دراسة الاقتصاد . واستمر ماركس في توجيهه العقلي مع إنجلز الذي نشر مخطوطاً متألماً لنقد الطبقات الاقتصادية في الصحيفة الألمانية الفرنسية.

وهناك حقيقة تؤكد التنبؤ المفاجئ من ماركس للعمل كمؤرخ ، هي أن الصفحات الأثنتي عشرة التالية للنص من مذكرات لياكسور كانت ملوثة بفقرات منقولة من الطبعة الفرنسية لعمل آدم سميث " ثروة الأمم " . ولقد بدأ ماركس بتجميع أعماله في باريس في فكرة أخرى مؤرخة من ربيع ١٨٤٤ ، في الوقت الذي كانت دراسة الاقتصاديات مرشداً لنهضة للقرعة كما يتضح بمفكراته من باريس وبروكسل حيث أشفع كتاباته بتعليق نقدي . ولقد أصبح الآن تاريخ الثورة الفرنسية جزءاً معبراً عن تفكير ماركس ، وفي نقد السياسة منفصلاً عن نقد الاقتصاد . ولم تكن مصادفة أن العقد الذي وقعه مع الناشر ليسكي قبل رحيله الإيجباري الى باريس قام بتغطية عمل يجمع في عنوانه هذا النقد الثنائي موضعاً بذلك أن المؤلف يعتبر هذا العمل مشروعاً واحداً ، نفس الموضوع.

وعند بداية إقامته في بروكسل تقريباً (فبراير ١٨٤٥) ، كتب إحدى عشرة فكرة جامعة لشار داسته التاريخية منذ ابتعاده الإيجباري عن صحيفة راينلاند في مارس ١٨٤٣ . وقد وضع ماركس الخطوط العريضة للمشكلات التي سيتعامل معها في عمل وعد به الناشر ليسكي ، ومن الواضح أن الثورة الفرنسية كانت مركز القلب من أفكاره .

١- تاريخ تكوين الدولة الحديثة أو الثورة الفرنسية . جراًء العالم السياسي - الارتياك مع الدولة القديمة . الثورات والمجتمع المدني . تقسيم كل العناصر الى مخلوقات مدنية وسياسية .

٢- تصريح حقوق الانسان ودستور الدولة . حرية الفرد وقوة الشعب . الحرية والمساواة والوحدة . سيطرة الشعب .

٣- الدولة والمجتمع المدني .

٤- الدولة النيابية والدستور . الدولة الدورية النيابية التي هي دولة ديمقراطية نيابية .

٥- فصل القوى . القوى التشريعية والقوى التنفيذية .

٦- القوى التشريعية والمؤسسات التشريعية . النوادي السياسية .

٧- القوى التنفيذية . التمركز بالتسلسل الهرمي . التمركز والحضارة السياسية . النظام الفيدرالي والتصنيع . الادارة العامة والادارة الكميونية .

٨- القوة القضائية والقانون .

٨-١ القومية والشعب .

٩- الاحزاب السياسية .

٩-١ حق التصويت . الصراع لأثفاء الدولة والمجتمع المدني (٣٥) .

ختمام

ولقد أثر تاريخ الثورة الفرنسية بعمق فى نظرية ماركس السياسية . والمرحلة الاساسية للتححرر السياسي هى اعلان حقوق الانسان والمواطن ، وفى اثناء التقسيم الداخلى رسمياً - او تخمينياً اهدسه للانسان الحديث وقصل المجتمع الحديث الى طبقات ، وكان ذلك هو الاشارة للحركة الاجتماعية للانسان . وبالتالي التحرر الكامل والالتزام برؤية الحرية الكاملة . كنتيجة لظهور الفرد المصقول تماماً وضماناً لولاء ماركس للثورة وأضفاء قدسية على التعبير الحر والتعاون الحر ، فان غزو البرجوازية يعتبر شرطاً ضرورياً لغزو له نفس الاهمية والتأثير . وتكرار الأدب الاجتماعى الفرنسى وبينه الطبقة العاملة فى باريس أثيرى ثقافة ماركس الانسانية محرزاً مكاناً كبيراً بالنسبة لأساتذته العقلانيين السابقين مثل إبيكور ، لوكرينس ، وجاسندي ، واسبينوزا مع بعد جديد هو الاصلاح الاجتماعى المفهوم كأخلاق للتححرر " للأنبياء الهائلة التى طالب أتباعها بعناصر جوهرية من تعاليم جودوين ، وأوين ومن تشارلز فوربييه ، وبير ليرو ، وبابوف . وعندما يفكر ماركس فى كانت حاول أن يكشف فى التاريخ الثورى السر المسمى "بالقانون" لحركة التحرر التى تحاول الاستمرار فى التحليل الأخير مع الادراك "للالزام الطبقي . والنشاط السياسى الطبقي لماركس " كمفكر للأسلوب الرأسمالى للإنتاج والاجتماعية العلمية ، تم جمعه مع المقاومة الدائمة ضد الاشكال الرئيسية الثلاثة الراضة لدستور حقوق الانسان : وهى بروسيا الاستبدادية وروسيا القيصرية واليونانيرتية الفرنسية .

والشئ المناقض كما يبدو ان ماركس الشيوعى صارخ خلال عمله كرجل علم وكمحارب سياسى من أجل انتصار مطالب البرجوازية ، وبأسلوب آخر فإن المثل التى أعلنها ميشاق الديموقراطية الأمبريالية هى اعلان حقوق الانسان والمواطن . ومقاومته كمتحدث عن حرية الصحافة واحترام القانون العام ، ودوره كمحارب فى عصابة الشيوعيين ، ونشاطه كقائد فى منظمة العمال الدولية ؛ وضع الجهد الشاق لعمل علمى رغم طبيعته الغير كاملة الا انه جعل ماركس مفكر الثورة الفرنسية ورائدا لنظرية سياسية وواحدا من أكثر النقاد ذكاء فى خداع السياسة .

ماكسيميلين روييل

معهد علوم الرياضيات

والاقتصاديات التطبيقية

- (١) كارل ماركس الى ارنولد روج ، ٢٥ يناير ١٨٤٣ ، ماركس لانجلز . Gesamtausgabe MEGA . ١/٣/١٩٧٥ ص ٤٣ .
- (٢) موسيس هيس الى بيرثولد اويرباخ ٢ سبتمبر ١٨٤١ ، The Moses Hess Ebrief Brief wechsel , Hague ١٩٥٩ ص ٧٩ .
- (٣) Bruno Bauer Die Posaune des Jungsten Gerichts . Ober Hegel den Atheisten und Antichristen , Ein ultimum
- (٤) چودج چان الى ارنولد روج ، ١٨ اكتوبر ١٨٤١ . Rubel Interoduction to oeuvres of Karl Marx راجع
- (٥) برونو باوير ارنولد روج ٦ ديسمبر ١٨٤١ .
- (٦) Ernest Bamikol , Bruno Bauer , Studien und Materialien ... , Assen ١٩٧٢ ص ٩٠
- (٧) Moses Hess , " Gegenwartige Krisis der deutschen philosophie , Athenaum برلين ٩ اكتوبر ١٨٤١
- (٨) كارل ماركس ، ١٨٤٣ مقال داخل مجموعة كارل ماركس كولون ١٨٥١ .
- (٩) ماركس الى روج ، ٥ مارس ١٨٤٣ .
- (١٠) " Die Verhandlungen des 6 rheinischen Landtags " , Rheinische Zeitung كارل ماركس مايو ١٨٤٣ . الأعمال الكاملة الجزء الثالث ١٩٤٢ ص ١٣٨ حتى ١٩٨ .
- (١١) موسيس هيس " الشيوعية في فرنسا " ٢١ ابريل ١٨٤٣ و " السياسة في المانيا - Die Politischen Partei- en in Deutschland ١١ سبتمبر ١٨٤٣ ، ١٨٠
- (١٢) Rheinische Zeitung ١٨ مارس ١٨٤٣
- (١٣) الأيدولوجية الألمانية في الأعمال الكاملة الجزء الثالث ص ١٢٠٠ .
- (١٤) كارل ماركس " نقد الفلسفة الهيكلية وهو مخطوط غير كامل للجزء الثالث من الأعمال الكاملة ص ٩٠٠ .
- (١٥) نفس المصدر ص ٩٠٢ .
- (١٦) نفس المصدر .
- (١٧) اعترف اني رايت اكثر من امريكا في امريكا . بحث هناك عن صورة للديموقراطية نفسها اردت ان اعرفها حتى على الاقل لتعرف ما يجب ان نتطلع له ونخاف منه "Tocqueville "الديموقراطية في امريكا - De la Démocratie en Amerique ١٨٣٥ ، وچارنير - فلانماريون ١٩٨١ ص ٦٩ .
- (١٨) الأعمال الكاملة لكارل ماركس مجلد ٣ ص ٩٣٠ وما يليها .
- (١٩) نفس المرجع ص ٩٣٤
- (٢٠) نفس المرجع ص ٩٥٣ .
- (٢١) العقد الذي تم توقيعه في أول فبراير سنة ١٨٤٥ في باريس مع الناشر C.W.Leske في دارمشتاد كان بشأن عمل من جزأين . وهذا " النقد المزدوج كان في ذلك الوقت في مرحلة التخطيط . انظر الأعمال الكاملة M.Rubel- القدمة .
- (٢٢) كارل ماركس نقد ... ١٨٤٣ في الأعمال الكاملة ص ٩٥٩ .
- (٢٣) كارل ماركس " في مسألة اليهود " K.Marx , on the Jewish Question ونجد نقد فلسفة هيجل للقانون مقدمة الأعمال الكاملة ص ٣٤٧ - ٣٩٧ .
- (٢٤) نفس المرجع ص ٣٧٣
- (٢٥) H. Heine (١٩٣١) الشاعر يشير إلى العيوقية الفلسفية لبلده و يرى في كانت -The Ropes- " pierre " the Napoleon وفي هيجل The Orleans للفلسفة الألمانية .
- (٢٦) انظر Meha ١٩٨١ ص ٨٤ . كروفيناخ ومفكرات باريس تم اعادة طبعهم بالكامل في mega برلين ١٩٨١ الصفحات من ٩ - ٢٩٨ .
- (٢٧) نفس المرجع ص ١١٦ . مواضيع أخرى : سياسية مترينخ . العائلة كقول شكل للدولة ، حقوق الفرد والمجتمع . المساواة والملكية ، ممارسة الإرادة العامة ، حكومة الأقلية والحقوق ، الضرائب الملكية الدستورية .. الخ .

(٢٨) ماركس الى روج مايو ١٨٤٣ . الصحيفة الالمانية الفرنسية باريس ١٨٤٤ والأعمال الكاملة ص ٣٣٧ . في نفس الخطاب وبالإشارة الى نابليون في مشاهدة باريزيانا "ارتباط رجال غارقون" أنظر لهؤلاء الاشخاص " ولقد نكر ماركس أن الفكرة الوحيدة الاستبدادية هي احتقار البشر ، انسان مجرد من انسانيته ... الطاغية يرى البشر مجردين من الكرامة امام عينيه وبالنسبة له يفرقون انفسهم في قذارة الحياة السوقية ؛ مثل الضفادع . نفس المرجع ص ٣٣٨ .

٢٩ - MEGA ٢/٤ ص ١٨١ بتغيير أهمية فكرة الدولة كفاعل والحقيقة السياسية القديمة كمفعول فإن هيجل عبر عن أن " الخاصة العامة للزمن هي اللاهوت السياسي .

(٣٠) نفس المرجع ص ٢٢١ . من بين القطع المنقولة ، انني تغطي أكثر من ٤٠ صفحة كانت هناك قطعتان بالتحديد لهما أهمية خاصة عند ماركس . الخمسة أجزاء لـ *Geschichte des Deutschen* كتبها ج كريستيان فيستر (هامبورج ١٨٢٩ - ١٨٣٥) ووصف الرحلة توماس هاملتون الاسكتلندي في الإنسان والأساليب في أمريكا (١٨٣٢) التي قرأها ماركس بترجمتها الألمانية (١٨٣٤) ، ولقد ظهرت لها ترجمة فرنسية في نفس العام في بروكسل . راجع مقدمه S. Rubel لهذا النص (الإنسان والتقاليد في الولايات المتحدة Les hommes et les moeurs aux Etats-Unis) حررها Slatkine Reprints جنيف ١٩٧٩ .

٣١- مسألة اليهود . الأعمال الكاملة ص ٣٦٨ .

٣٢- أرتولد روج الى لفيج فويرباخ ، ١٥ مايو ١٨٤٤ .

٣٣- رينيه ليفاسور (René Levasseur (de la Sarthe) عضو سابق في المعاهدة . منكرات ١-٤ باريس ١٨٢٩ - ١٨٣١ MEGA ٢/٤ ص ٢٨٣ - ٢٩٣ .

٣٤- نفس المرجع ص ٢٨٣ .

(٣) كارل ماركس . الأعمال الكاملة ص ١٠٢٧ ومايليها .

علم القاتيل عند ماركس الشاب طبقاتنا وله الفلسفة ديموقريطس، وديبيقور،

تأليف : أوديد بالابان Oded Balaban

اعتبرت تاريخ الفلسفة أن الفزياء الذرية عند كل من «ديموقريطس» و «إبيقور» متشابهة (١١) . ولكن... بعكس هذه الرؤية المصطلح عليها، فقد اعتبر ماركس أن هذا التشابه ظاهري فقط . وأشار إلى أنه عندما يصبح تحليل ما يصبح أساسياً ومحدداً، فإن الفروق الأساسية تظل أكثر وضوحاً. وفي نهاية تحليله أشار إلى أنه يوجد تناقض داخلي في كل واحدة من هاتين النظريتين، كما عني أيضا بشرح أسباب هذا التناقض، ولكن للأسف لم تتمكن من العثور على هذا الشرح ضمن كتاباته (١٢) . ولكي نلقى الضوء على منهجه النقدي، فإننا نعتبر هذه الورقة (البحث) محاولة لإعادة بناء فروضه الفلسفية، من خلال اجتهاداته في تفسير الفلسفة الذرية.

(١١)

يبدو للوهلة الأولى أن «ديموقريطس» و «إبيقور» يُدرسان نفس العلم، ويفعلان بأسلوب متشابه، فكلاهما ذرى كما نقول، وكلاهما انطلق من نفس المبادئ - الذرات والفضاء - . وعلى هذا الأساس فقد زعم كثيرون أن النظريتين تتشبهان لنفس النوع أو الفصيلة ، ولذلك يصبح الفرق بينهما أمراً هامشياً وثانوياً. والمنهج الذي يؤدي إلى مثل هذا التفسير هو «منهج المقارنة»، وهو منهج مقبول اليوم في تحليل العلوم الاجتماعية .

ويعمل منهج المقارنة بطريقة من التجريد ، بمعنى أنه يعمل بأسلوب تجاهل المزايا النوعية للمادة ويجوز فقط الملامح العامة والقابلة للمقارنة . حيث ينتج من عملية الشرح العلمية هذه مفهوم مجرد .

إذا حدثت عملية عكس وأخذ هذا المفهوم الفردي النهائي في الحسبان في علاقته مع أنواع المفاهيم الأخرى التي أخذ منها ، فإننا سنلاحظ أن هذا المفهوم سيظل له كما كان من قبل ، خاصية جديدة : واحد بين مفاهيم كثيرة ؛ أما من حيث تأثيره فيمكن الإشارة إلى أي جزء من هذه المفاهيم على نحو فردي ، أو الإشارة إليهم جميعاً دفعة واحدة ، وهذه الميزة تسمى ب «العمومية» Universality (١٣) .

أما بالنسبة للخصائص النوعية فإنها عديمة التأثير ، أو قد تصبح شيئاً زائداً وتصادف . فالتصادف والمفاجيء هو الفرق بين مختلف الأجزاء في تقسيم أكثر شمولية .

وأهم نتائج هذا المنهج هي أنه طالما تم التوصل إلى تسلسل مفاهيمي وتتأسس منظومة مفاهيم ثابتة (نظرية) ، فإن حقائق جديدة تؤخذ باعتبارها تقدم فرصة لإثبات النظرية من خلال دراسة تلك الحقائق

ترجمة : أحمد عبد الفتاح

الجديدة تحت بند « الإستثناءات » . فإذا اتضح مثلاً أن هذه المبادئ ضمن نظرية فلسفية ، فإنها تعتبر إما أخطاء فلسفية للمؤلف أو تهينة لعصر الفيلسوف . وفي كلتا الحالتين ، لا يؤخذ الجانب الضروري من الإستثناء في الحسبان . إن الأخطاء لا تفسر ، ولذلك يستنكر فلاسفة تاريخ الفلسفة هذا الدور علناً ؛ والذي هو تفسير التفسير . لانتنا عندما نقول إن نظرية ما خاطئة ، فهذا لا يعنى أن نشرحها ، بل يجب أن ندرك على نحو ضمنى أنها غير قابلة للشرح .

هذا في جوهره معيار ماركس لمفسرى الفلسفة . وهو يعارض أتباع «هيجل» في أنهم مسروا أستاذهم على أساس أنه كان يرغب في إقامة مصالحة بين العقيدة والدولة على حساب تناقض فلسفته . وقد كتب ماركس مفترضاً أن :

«الفيلسوف يجهز نفسه ، ثم يجب على تلامذته أن يشرحوا وعيه الداخلى الضرورى ، الذى أخذ منه هو نفسه صورة الوعى الخارجى (٤)» . ■

إن مفهوم التهينة هذا يجب بمعنى آخر ؛ أن يوجد في فلسفة «هيجل» نفسه ، ويجب أن يشرح نظريته من الداخل . فمسألة تهينة هيجل أخذت باعتبارها شيئاً جديداً من خلال ماركس بعد ذلك . والتهينة بالنسبة لماركس هي تعبير يستخدمه المفسرون عندما يفشلون في فهم أصولها في دوافع الفلسفة موضوع الشرح (٥) . والتفسير عند ماركس ليس تعلقاً . فالتبرير بدلاً من التفسير يتأسس في أخذ مضمون الأمر المراد تفسيره ، بدون صورته الداخلية الضرورية ؛ طبقاً لفروض خارجية ما . والسؤال الذى يجب أن يُطرح :

لماذا تميل فلسفة ما بطبيعتها لقبول تهينة حقيقية أو ظاهرية .

يجب أن تطبق نفس قاعدة التفسير في تلك الحالات حيث توجد تناقضات في فلسفة ما . ومن المقبول في تلك الحالات أن نلج على صيغة المنطق الصورى لنوضح أن نظرية ما متناقضة ، أو على أسوأ الفروض نحاول تجاهل تلك الأجزاء المتناقضة من النظرية ، والتي قد تشير المشكلات .

ويقدم ماركس الإجابة على هذه المحاولات من خلال الاستدلال بقوله «سبينوزا» إن الجهل ليس محاوراً ، ويضيف أنه إذا كان يجب علينا أن نحذف مقاطع لا نفهمها من النصوص القديمة ، فكيف يمكننا أن نحصل على العقل الأولي Tabula Rasa (٦) .

لذلك تبني «ماركس» مختلف المناهج الفلسفية المفاهيمية ، وبدلاً من البحث عن الهوية أو التشابه ، حول انتباهه إلى الفروق والاستثناءات . وسعي فيما أخذ كشأنوى وتصادفي إلى القاعدة التي ينتمي إليها «التصادفي» ، لذلك لا يأخذ التصادفي كحادث ، بل يأخذ كضرورة .

ومتابهة هذا الفكر ، يحاول «ماركس» أن يوضح أن نظرية إبيقور وديمقراطس ليسا غير متشابهتين فقط ، بل متناقضتين . فهما لا يشتركان في نفس المبادئ . ويبدأ ماركس بشرح احتميات الثلاث المشتركة في كلتاها .

أ - مشكلة الحقيقة واليقين في المعرفة البشرية .

ب - مشكلة الممارسة النظرية .

أ- مشكلة الحقيقة واليقين في المعرفة البشرية

يوجد تعارض في نظرية «ديمقريطس» . وقال «أرسطو» إن «ديمقريطس» يقدم العقل والروح باعتبارهما شيئا واحداً ومائلاً ، لأن الظاهرة هي الشيء الحقيقي . (٧) وفي الميتافيزيقا يقال إن ديمقريطس يؤكد أنه لا شيء حقيقي ولا احتجب عنا (٨) . ويتساءل ماركس أليست هذه المقاطع المأخوذة من أرسطو متناقضة ؟ . وإذا كانت الظاهرة هي الشيء الحقيقي ، فكيف يحتجب الشيء الحقيقي ؟ إن الاحتجاب يبدأ فقط عندما تنفصل الظاهرة عن الحقيقة (٩) . ويبدو أن هذا التناقض يضع ديمقريطس في موضع الشكوكية . (١٠) فالواقع المحسوس يؤخذ كظاهرة فآتية . ولكن الشكوكي الذي يأخذ الحقيقة على أنها مظهر ذاتي ، لا يكف عن التسليم بوجود المبادئ . والاصرار على معرفتها ؛ تلك المبادئ هي الذرات التي يمكن أن تدرك من خلال العقل : « يمكن أن تفهم المبادئ عن طريق العقل ، لأنها ليست متاحة لحاسة العين ؛ إن كان ذلك بسبب صغرها . ولهذا السبب تسمى أفكاراً » (١١) . لذلك يمكن أن نلاحظ أن تناقض «ديمقريطس» بين الحقيقة والدليل يدفعه لإقامة فاصل واضح بين العقل والاحساس . وهذا الحل ، رغم ذلك ، لا يرضيه . فهو يضعه في موضع قلق بشكل دائم . ولم يشرح «ماركس» هذا التناقض أكثر من ذلك ، لكنه أشار فقط إلى وعي ديمقريطس الشكوكي حول الحقيقة والدليل .

وبالنسبة لـ «إبيقور» فقد نظر إليه ماركس باعتباره داعية إلى العقائدية (الدوجماتية) بدلاً من الشكوكية (١٢) . فلا المفاهيم ولا الحواس ولا شيء يمكنه أن يبرهن على خطأ الأحاسيس . لذلك ... " بينما يعيد «ديمقريطس» العالم الحسي إلى التمثيل الذاتي ، ويرجمه «إبيقور» إلى المظهر الموضوعي . (١٣) لذلك يكون إبيقور والعقائدي الذي يؤمن بالحواس . ويتأصل عشقه للحواس في أقصى عقلانيته ، واعتقاده هو الذي يدفعه بالتحديد إلى الإيمان بالحواس .

ب. مشكلة الممارسة النظرية .

يمكن أن ينهض السؤال التالي : ماهي النتائج العملية ؛ إذا كُتبت هناك نتائج . . . لمختلف التناولات النظرية لكل من الفيلسوفين اليونانيين ؟ ويجب ماركس بأن : إن «ديمقريطس» الذي بالنسبة له لا يدخل المبدأ إلى المظهر ؛ يظل بلا حقيقة وجود . إذا قيل من ناحية أخرى بعالم الحواس كعالم حقيقي تمتلئ بالمضمون . فيكون هذا العالم حقيقته هو تشابه ذاتي ، ولكنه ينقسم بسبب ذلك عن المبدأ متروكا في حقيقة الفاتية المستقلة . وهو في نفس الوقت الشيء الحقيقي الفريد ، وطبقاً لذلك تكون له قيمة ومغزى . لذلك يكون ديمقريطس مدفوعاً إلى الملاحظة التجريبية . وبسبب عدم رضاه عن الفلسفة ، ألقى بنفسه بين ذراعي المعرفة الوضعية (١٤) .

لذلك يفقد الشكوكي المعيار للفصل بين الحقيقة والزيف . ويتوافق ديمقريطس مع معتقداته بخصوص نقص المعيار ، ولا يعتقد بقابلية تطابقه مع الواقع ، حتى فى تلك الحالات التى يمكن الحصول منها على مثل هذا المعيار . وبسبب نقص النظرية ، كان توجهه الوحيد نحو الحقيقة هو التوجه العملى ؛ فأصبح تجريبياً جداً ، لأن إنكاره لحقيقة المبدأ كان جذرياً . ومن الجدير ملاحظة أن التجريبية فى هذه الحانة على الأقل قد نظر إليها ماركس على أنها النتائج العملى لمذهب الشك ، إذ أن السلوك العملى ناشئ عن افتراضات شكوكية فى الأساس . بالإضافة إلى ذلك ، يكشف التناقض النظرى نفسه كتنقض عملى . - موصلات ديمقريطس فى تأثيرها مليئة بالتناقضات . ومعروف أنه سافر فى رحلة إلى نصف العالم ؛ حتى أنه وصل إلى فارس والبحر الأحمر والهند ، وتعلم من المصريين .

وقد ظل هذا التناقض يتدرج ضمن نظريته على أنه الممارسة ، فربغيته أن يعرف ويدرس سم تعطه السكينة ، بل كانت :

عدم رضا بالحق ؛ بمعنى فلسفى ، فالمعرفة هى التى جرفته بعيداً . ومن المفروض أن ديمقريطس قد أعصى عينيه حتى لا يظلم النور الحسى للعين لعمان الأفكار . هذا هو نفس الرجل الذى أعتبر «شيشرون» أنه جاب نصف الدنيا (١٥) ، لكنه لم يجد ما كان يبحث عنه (١٦) .

ومن ناحية أخرى وجد "إبيقور" الرضا والسعادة فى الفلسفة . وهو يعكس ديمقريطس الشكوكي ، احتقر العلوم الوضعية . ويعكس ديمقريطس الذى تعلم من المصريين والفرس والهنود ، فإن إبيقور « جعل نفسه » وعلم نفسه بنفسه : فديمقريطس يفقدانه للنظرية سعى إليها فى كل حقيقة فى العالم ولم يجدها ، بينما إبيقور قد بنى لنفسه أساساً فلسفياً قوياً ولم يكن فى حاجة إلى البحث التجريبي :

بينما كان ديمقريطس مندفعاً إلى كل أنحاء العالم ، ترك "إبيقور" حديقته مرة واحدة ، وسافر إلى "إيونا" لا لينشغل بالدراسة ، بل ليزور أصدقائه. (١٧) وبينما أعصى ديمقريطس نفسه بأساً من الحصول على المعرفة ، أدرك إبيقور دنو أجله ، فأخذ حماماً ساخناً ، وشرب خمراً ، وأوصى أصدقائه بالاخلاص للفلسفة (١٨) .

لذلك نشأ الاعتقاد بأن لا شئ يثبت خطأ الحواس ؛ بمعنى أن الاعتقاد بصحتها لا يميز موضوعها " كمظهر " ، لأن المظهر يؤخذ كشيء وراء ذلك الذى مازال يوجد ليكشف ، والمظهر يؤخذ فى هذه الحالة كشيء يشير إلى شئ آخر ؛ وهو شئ ضرورى ومختلف وغامض . وبالنسبة " لإبيقور " فلا توجد مثل هذه الحقيقة الغائبة . وهذا مصدر هدونه الفلسفى بالمقارنة إلى أولئك الذين يتجولون حول العالم دونما يجدون ما يبحثون عنه .

ويشير "ماركس" هنا إلى أن العقلانية هى الناتج العلمى للمذهب العقائدى . والعقلانية هنا تعنى وسيلة السلوك العملى الناتج عن فروض عقائدية ، لذلك تؤدى العقائدية إلى العقلانية وتؤدى الشكوكية إلى التجريبية .

ح- علاقة الفكر بالوجود

يؤيد ديمقريطس الضرورة من وجهة نظر الوضع الصورى للحقيقة. (١٩) وعكسه تماماً يؤكد إبيقور طبقاً لمفهوم "ديوجين لايرتيوس" أن :

« الضرورة كما هي مقدمة من شيء ما ؛ كالحاكم المطلق مثلاً ، لا توجد .. ومن الأفضل إتباع أساطير الآلهة بدلاً من أن يكون المرء عبداً لصير الفيزيائيين » (٢٠)

لقد دافع ديمقريطس عن «الضرورة» بينما دافع «إبيقور» عن الاحتمال . فلم يتم ديمقريطس فاصلاً بين الممكن والحقيقي بصورة حتمية ؛ بمعنى أنه أشار إلى الاحتمال الحقيقي . فمثلاً إذا روى الإنسان عطشه فإن سبب الشرب هو العطش وليس أي احتمال آخر (٢١) . ولكن «إبيقور» من الناحية الأخرى أشار فقط إلى الاحتمال المجرد . فالاحتمال هو إشارة لإنسان يحول انتباه آخر إلى حقائق موجودة . فإذا كان ديمقريطس يبدأ من الاحتمال الحقيقي ليصل إلى الضرورة ، فإن «إبيقور» يصل إلى الطارئ بداية من الاحتمال المجرد . فالحدث الطارئ هو واقع محتمل ، ومن أجل الوصول إلى السكينة ، فلا بد من تجنب معرفة الاحتمال ، فالحدث الطارئ يعطى ظهوره للعالم الموضوعي ويشير إلى عالم الفكر وحده :

« يسمى الاحتمال الحقيقي لتفسير الضرورة وتفسير حقيقة موضوعه ، والاحتمال المجرد لا يهتم بالشئ المفسر ، بل يهتم بالذات التي تقوم بالتفسير . فالشئ يحتاج فقط لأن يكون محتماً ومعروفاً . وأي احتمال تجريدي ما والذي يمكن أن يدرك لا يشكل عقبة للذات المفكرة ولا حدوداً ، ولا حجر عثرة . وإذا ما كان هذا الاحتمال حقيقياً لا علاقة له بالموضوع ، حيث أن الاهتمام لا يمتد للشئ كشيء » . (٢٢)

ولذلك يصير واضحاً أن العقلانية تؤدي إلى العقائدية . ويؤيد «إبيقور» «الإحتمال» و«الطارئ» باعتبارها معياره الصوري ، ويشير إلى الفكر فقط متجاهلاً العالم الواقعي . وعلى العكس من ذلك ، فإن التجريبية التي تؤدي إلى الشكوكية تدعم «الضرورة» ومعيارها النظري ، وتشير إلى الواقع ، وإلى عالم الأشياء (المادة) . وعلى هذا الأساس ، ماهي إذن الاستنتاجات التي خلص إليها «ماركس» ؟ . فهو يوضح أن الذي يؤمن بالحقيقة لا يهتم بها ويحتقر العلوم الوضعية لأنه شديد العقائدية . وهذا يتفق مع اعتقاده الأساسي إن جاز لنا أن نقول ذلك ؛ فلا شئ يثبت خطأ الإدراك الحسي ، حسب اعتقاده في حقيقة الإدراك الحسي . علاوة على ، ان المرء لكي يكون مخلصاً لنقطة انطلاقه فلا بد ان يفترض «الطارئ» ، ولكي يكون مخلصاً لهذا الفرض فلا بد ان يدبر ظهوره نحو العالم ، إلى أقصى درجة إحساس كانت مفترضة باعتبارها حقيقة ١ .

ومن ناحية أخرى وكما في حالة «ديمقريطس» فإن الشال الذي لا يعتقد في الحقيقة هو التجريبي الحقيقي . ولكونه تجريبي فإنه يبحث عن ما لا يستطيع ان يجده ، ولا بد ان يفترض الضرورة ، ولذلك يصبح حتمياً تماماً . فالختمى بناء على ذلك هو الذي لا يؤمن بالحقيقة ، بمعنى أنه شكوكي .

لقد قدمت كل نظرية من النظريتين ما كانت تهدف إليه الأخرى ، ولم تقدما ما قصد إليه ماركس أيضاً . ذلك ان النظرية التي تعتبر الادراك الحسي حقيقة هي النظرية العقلانية ، اما الشكوكي التجريبي فهو الذي يعتقد في الحقيقة ، ويفترض الطوارئ والضرورة .

(٢١)

على أي أساس منهجي يصل ماركس إلى النتائج السابقة ؟ وكيف تكون هذه التحولات ممكنة ؟ وما هي المبادئ التي تقوده إلى تحليله هذا ؟

١- فى ضوء نتائجه يتضح أن ماركس ينكر على نحو تقضى أساس التقسيمات القديمة، مثل التناقض بين العقلانية والتجريبية ، و بين الحرية والضرورة، وبين الحواس والعقل، وبين الفكر والحقيقة .

٢- يجب أن ندرك أن ماركس لم يفكر فى منظومته الفلسفية فقط من وجهة نظر مبادئها المعلنة . وهذا بالنسبة له يعنى ان يبقى عند المستوى التجريدى للشرح . وعلاوة على ذلك - وطبقاً لأفكاره - لكى تفهم معنى تلك المبادئ ، توجد الحاجة الى البحث عن الأسلوب الذى يتحول به «العقل النظرى» الى «طاقة عملية» . (٢٣) فالنظرية فى ذاتها تظل مجردة ، وهى شئ لا بد أن يكتمل . وهذا لايعنى وجود نظريات لم تصل الى درجة الاكتمال ، لأن ادراك النظرية جزء لا ينفصل عنها . ولكن عملية الحفاظ يجب ان تتم طبقاً للحكم الأخير عليها ، فاكتمال النظرية يعنى أن لها باستمرار تعبير عملى . وهذا لا يعنى ان نؤكد أن التعبير العملى يتزامن مع المضمون المدرك والمضمون الشكلى والواعى بها . وعلى العكس من ذلك ، يمكن أن يكون المفردى العملى للنظرية ومضمونها الحقيقى هو عكسها تماماً . وما يصيح حقيقياً قد يتعارض مع هدفها المعلن . وقد حذر ماركس فى مؤلفه عن الفكر الألمانى ، من امكانية التقليل من قيمة القطارات فى حالة وجود حاجة للطيران فى الظروف التى لا توجد فيها شروط لتحقيق هذه الحاجة ، ويعنى بذلك وجود الطائرات . وفى هذه الحالة توجد رغم ذلك صورة عملية . وترجمة مانقول الى واقع فعلى فإن رغبة الطيران بدون أجنحة والتى تقلل من شأن ماهو متاح ، أى القطارات ، تعنى السعى الى الأكسوكرات . (٢٤) والأكسوكرات "Oxcrats" هى التعبير العملى عن الحاجة النظرية للطيران ونتيجتها الضرورية . وبالنسبة للفلسفة فإنها عندما تزعم سمة عالية لنفسها ، وعندما لا يتوفر الشرط الحقيقى لبلوغ هذا الهدف فإنها لا تكون عقيمة ، بل إنها تعاني من تفسيرات ، وتقل قيمتها ؛ فبالنسبة مثلاً لفلسفة المتعة : عندما لا توجد شروط لإشباعها فإنها تفرق الى «مستوى التشجيع الاخلاقى» والى التخفيف من التعقيدات الاجتماعية ، او تتحول الى عكسها بإعلان الزهد لكى تتحقق المتعة (٢٥) .

إن التفسير الأخلاقى والزهد هما التعبير عن بأس الفيلسوف فى مواجهة العالم الذى لا يتفق مع مفاهيمه . والتحليق بالخيال فوق العالم هو التعبير الفكرى عن عجز الفلاسفة فى مواجهة العالم . (٢٦)

٣- يشير ماركس فى تحليله الى أنه لا يوجد فقط تعارض فى فلسفة إبيقور و ديمقريطس ، بل أيضاً يوجد تعارض داخل كل واحدة منهما . فكيف ينشأ هذا التعارض ؟ يظهر أولاً فى حالة اذا لم يقتصر تحليله على البحث عن المبادئ الواعية التى تؤسس نقطة البداية للنظرية التى يقوم بتحليلها ، بل هو على العكس يطمح الى تحليل الأسلوب الذى تتطور به هذه المبادئ فى محددات نوعية تنتج عنها . وهذا الادعاء يحول المبدأ الى مجرد مظهر شكلى للنظرية . وهذه السمة الشكلية للمبدأ تكشف عن لا علاقة النظرية، وبشكل تجريدى ، باتجاهاتها الحقيقية . والآن يلاحظ أن الاتجاهات المتقابلة يمكن ان تستنتج من نفس هذا المبدأ . ولأن المبدأ لا يختص مباشرة بأى اتجاه حقيقى ، فإنه يتكشف كشيء غير حقيقى ؟ كشيء مجرد وعقيم بالنسبة للفلسفة موضوع التفسير .

وهذه النتيجة لا توضح فقط أن المبدأ الشكلى الخالص غير لازم للمضمون ، بل توضح أن المبدأ نفسه

متأثر بالنتيجة الفعلية ويتناقض معها . فمبدأ الوجود لذاته يتأسس من نتائجه الفعلية وما ينشأ عنها . لأن طبقة المبادئ هي أن تكون متنوعة لكي تؤدي الى بعض النتائج . وعندما تؤخذ هذه النتائج في الاعتبار ، توجد ارضية صالحة لإعادة بناء المبادئ الحقيقية . ولذلك فبالنسبة لفلسفة كل من «ديمقريطس» و«إبيقور» فقد أنطلقنا من نفس المبادئ : الذرات والفرغ . ولكن في الواقع طبقاً للنتائج ، فقد ظهرت فلسفة ديمقريطس باعتبارها فلسفة ينقصها الادراك الشعوري ، بينما بدأت فلسفة «إبيقور» على العكس باعتبارها فلسفة لها شعور ذاتي . وعلى كل حال ، فإن المبدأ العام لا يساعدنا كثيراً لتفسير الاتجاه الفلسفي الحقيقي بشكل كامل .

٤- يوضح ماركس أن كل نظرية منهم تناقض نفسها ، فالنظرية التي تنظر الى العالم الحسي باعتبارها تشابه ذاتي ، تركز نفسها لعلوم طبيعية تجريبية . والنظرية التي تؤخذ في اعتبارها العالم الظاهري كشيء حقيقي ترفض التجريبية ، وتتضمن في «داخلها لمعان الفكر المكتفي بذاته ، والاكتفاء الذاتي الذي يستفي معرفته من المبدأ الداخلي» (٢٧) . وبهذه النتيجة يتضح التناقض الذي يقع فيه الفيلسوف . فالشعور العملي مدرك لأهدافه واهتماماته ، والشعور النظري مدرك لأفراضاته . والسبيل الذي يطرده كلاهما مختلف ومضاد للآخر . كما أن الوعي الفلسفي يبدأ من النظرية ومن المفهوم ، ويخلق في داخلهما عالم كامل . ومن ناحية أخرى لا يدرك الوعي العملي أو العقل العملي الدوافع التي تقود نشاطه ، فهو ليس مدركاً لمجالات نشاطه ، وهي مجالات تؤخذ كدليل ذاتي ولذلك فهي ليست ذات فكرة رئيسية . أما الوعي النظري فهو مشغول بالافتراضات ويتجاهل الشروط الحقيقية التي تتحرك من ورائه ، ويتجاهل النشاط العملي ، ويتجاهل الصلة الضرورية بين النظرية ونتائجها .

ويؤكد ماركس على القوى العملية للنظرية ، فهي المفتاح لكي نفهم الأهمية التاريخية للفلسفة (٢٨) . ويجب أن ندرك أنه من خلال القوة العملية للنظرية ، لا يجب أن نفهم فقط كعلاقة عملية بالعالم بل كنظرية . ذلك أن ممارسة الفلسفة هي ممارسة نظرية (٢٩) . لذلك لا تؤسس تجريبية ديمقريطس ، وعقلانية إبيقور الصورة النظرية لفلسفتها ، فالصورة النظرية مكشوفة (واضحة) في أخذها للحقيقة واليقين : شكوكية ديمقريطس وعقائدية إبيقور . فالتجريبية والعقلانية هما قوتها العملية ، ولكن مع تحفظ معروف وهو أنها نظريتان ، إنها نظرية عن الممارسة .

لذلك فإن التأكيد ، يعني أن الفيلسوف لا يدرك النتائج العملية لنظريته ، يعني أنه لم يفكر في كل المقولات النظرية التي يجب أن تنتج من افتراضاته . لذلك قد يدفع الفيلسوف وعي ذاتي متمجّل ليغير نظريته ، وبغير قبل كل شيء الفروض . فالنظرية التي لا تقوى على اثبات نفسها بالمعنى النظري تكون نظرية مجردة ، لأنها لا تلم حتى نفسها .

وهذا الجهل يعني وعي جزئي فقط لأنه يتضمن نتائج حقيقية غير مطلوبة والتي منها تنشأ التناقضات . ومصدر هذه التناقضات هو عدم الدراية التابعة بهذه السمة المجردة للنظرية . والفلسفة في هذه الحالة جذرية بأن تضع بين يدي الوعي العملي ما قد يشبهها هي نفسها في نظرية ، لذلك تنفصل الشروط الحقيقية الدقيقة عن السمة المجردة للمبادئ .

وتحت هذه الظروف ، تبدأ النظرية بالانفصال عن مجموعها الكلي الملموس ؛ وتصبح نوعاً من المعرفة

غير الواعية (المعرفة اللاشعورية) في تمهيتها لهذا المجموع الكلى . فعدم الدراية بالتبعية هو بالتحديد سبب خضوعها . وحقيقة أن النظرية تعتمد على شروط خارجية عن دائرة الوعى يجعلها تصبح تعبيراً عن هذه الشروط . تلك الشروط هي الآن مفتاح شرح النظرية بدلاً من وجود نظرية تشرح الحقيقة . وبهذا الأسلوب نأخذ من الفلسفة فروضها الرئيسية : أن تفسر وتشرح ! وإلا أصبحت حكماً متضمناً يحتاج فى ذاته الى الشرح .

(١) بينما يقول «شيشرون» إن «إبيقور» قد أساء إلى مبدأ ديمقريطس، فقد أرجع إليه الفضل على الأكل في تطويره، والنظر بعناية إلى صميمه. بينما نسب إليه بقرتارده عدم الرضا. وميله نحو الإسجام، ولتلك ألقام الشكوك حول قصد، وانكر عليه لبيتز القدرة على أخذ المقاطع من ديمقريطس بطريقة ماهرة. واتفق الجميع على أن إبيقور استعصار الفيزياء من ديمقريطس. (كارل ماركس الأعمال الكاملة الجزء الأول ١٩٧٥ - ص ٣٨٥) (MEGA) Gesamtausgabe I ١٩٧٠ لفرجين لارتيوس ديره ج وصالى ر. سترويك، ماركس وإنجلز.

(٢) عنوان هذه الفصول التي تتعامل (تعالج) هذا الموضوع هي فقط المعروفة لنا.

و الفرق العام في فلسفة الطبيعة بين ديمقريطس وإبيقور (الفصل الخامس).

(٣) معيار ماركس لهذه الطريقة المقاييسية مشروح في كتاباته التالية: من الصعب إنتاج ثمار حقيقية من أفكار مجردة. فالقصة كما هي من السهل أن تنتج فكرة مجردة من ثمرتها الحقيقية. بالنظر من الصعب الوصول إلى عكس العنبر بدون ترك التجربة (ماركس وإنجلز الأعمال الكاملة).

(٤) ماركس وإنجلز الأعمال الكاملة. (الترجمة الإنجليزية الأولى ١، ٨٤).

(٥) أنظر مثلاً نقده لديالكتيك الهيجلى والفلسفة ككل (MEGA: I (English " translation III 339).

(٦) ماركس وإنجلز الأعمال الكاملة.

(٧) ماركس وإنجلز الأعمال الكاملة أخذ ماركس عن أرسطو. Quoted by Marx From De Anima I.

(٨) ماركس وإنجلز الأعمال الكاملة. Quoted by Marx from Metaphysica, book 5 Ch. 4 (1009 b,118).

(٩) نفس المرجع سبق ذكره.

(١٠) نحن لا نعرف شيئاً في الواقع، لأن الحقيقة تقع في القاع العميقة للميت. أخذها ماركس من «ديوجين لارتيوس» (ماركس الأعمال الكاملة).

(١١) ماركس الأعمال الكاملة (الترجمة الإنجليزية).

(١٢) كل الحراس هي تجسيد بالحقيقة «أخذ ماركس عن شيشرون (حول طبيعة الآلهة) الأعمال الكاملة (ماركس وإنجلز).

(١٣) الأعمال الكاملة ماركس وإنجلز (الترجمة الإنجليزية).

(١٤) نفس المرجع.

(١٥) شيشرون Tusculan Disputations, v.39.

(١٦) ماركس وإنجلز (الأعمال الكاملة) (الترجمة الإنجليزية).

(١٧) ديوجين لارتيوس الجزء العاشر.

(١٨) المرجع السابق ذكره، وماركس الأعمال الكاملة (الترجمة الإنجليزية).

(١٩) انظر Eusebius, Preparation for the Gospel I, xx (69) Cicero, On Fate, (22,23) On the Nature of the Gods I.

(20) انظر Aristotle, On the Generation of Animals, V,8 (789 b 2-3) for the Gospel I, PP.23, Aristotle, On the Generation of Animals, V,8 (789 b 2-3).

مأخوذة عن ماركس مأخوذة عن (سترويكس) البشر يحزن أن يخلقوا لأنفسهم وهم القصة. وهو غير لازتياهم، لأنه لا يتفق مع

صورت الفكر

(٢٠) ديوجين لارتيوس. نفسه ماركس في مجرعة أعماله الكاملة (الترجمة الإنجليزية).

(٢١) ماركس الأعمال الكاملة.

(٢٢) ماركس الأعمال الكاملة.

(٢٣) أنظر ماركس الأعمال الكاملة.

(٢٤) أنظر ماركس أعمال الفكر الألماني Deutsche Ideologie.

(٢٥) نفس المرجع ص ٣٩٦ (الترجمة الإنجليزية).

(٢٦) أنظر نفس المرجع.

(٢٧) ماركس الأعمال الكاملة.

(٢٨) أنظر المرجع السابق.

(٢٩) أنظر المرجع السابق.

الادب والتخلص من السحر

تأليف ميشيل فوشو Michel Faucheux

* اقتحم بتهور ذلك المجهول الذى يخترق بعنق ثم در حول نفسك

(رينيه شار Ren . Char . , Feuilletis d'typos (١٩٤٦))

يتجاهل النقد الأدبى فى أوقات كثيرة مشاركات الإجتماع والأديان . ورغم ذلك فإنه يستفيد من فهم أن كل ثقافة من الثقافات لها مصدرها فى العلاقة الدينية مع العالم - حتى لو كانت العلاقة سلبية - وتنشأ من الفصل بين المدرك وغير المدرك أو المرئى وغير المرئى (الغيبى) .

هذه العلاقة فى الواقع هى السمة الأساسية للعنصر الدينى الذى يؤكد عليه ديلثى Dilthey على سبيل المثال . و نواجه فى كل مكان شيئاً يحمل اسم الدين وعلاقته المميزة هى اتصال له بالمدرك أو المرئى (١)

وعبر القرن الثامن عشر ، كان هناك استهلاك لسيطرة غير المرئى (الغيبى) حتى أن مارسيل جوشيه Marcel Gauchet وسمت معنى المصطلح الشهير الذى أطلقه ماكس فيبر Max Weber وهو (Entzauberung) المسمى بـ " تخليص العالم من السحر " (٢) . وفى عام ١٧٣٣ اعترف فولتير بوخز الضمير الذى هز أوروبا فى نهاية القرن السابع عشر ، ولاحظ فى الخطاب الفلسفى السادس عشر " حول علم البصرىات للسيد نيوتن ":

أن الفلاسفة اكتشفوا كونا جديدا فى القرن الماضى ، وهذا العالم الجديد كان من الصعب جداً أن يتم الاعتراف به لأنه لم يفكر أحد للحظة فى مجرد أنه موجود أصلاً . وبدأ لهؤلاء الأكثر حكمة أنه من الوقاحة أصلاً أن يجروا أحدهم على أن يعلم بأن شخصاً يمكنه أن يخمن القوانين التى تتحرك بها الأجسام السماوية وكيف يعمل الضوء .

لقد صمم ديكارت ونيوتن وكبلر " كونا جديدا " نشأ عن الثورة الكوبرنيقية ، فلم يعد مركزياً . ولكنه خاضع للقوانين والتجارب العلمية ، حيث لم يعد للغيبيات مكاناً ، وهى حقيقة تدعمها القصة الخرافية التى سجلها ألكسندر كوارى Alexander Koyré فى نهاية كتابه المهم " عالم مغلق فى الكون اللاتهانى De Monde Clos a l'univers inçini .

عندما سأل نابليون عن الدور الذى لعبته الآلهة فى نظامه للعالم ، قال لا پلاس - الذى منح الكمال التصريفى لعلم الكونيات الجديد بعد مائة عام من رحيل نيوتن - " مولاى ليس به حاجة لهذا الغرض الكونى " . ولكنه لم يكن نظام لا پلاس بل هو العالم الذى وُصف فيه بأنه لم يعد به حاجة بعد ذلك

ترجمة : آمال كيلاتى

لافتراض وجود غيبيات (٣).

لقد تركت الآلهة العالم لأنها لم تعد تتحدث إلى الناس. وفي الشكل التقليدي اللاهوت والأسرطية.. فإن كل شيء يتحدث عن أو يعلن بلا انقطاع عن كلمة الإلهة: حركات الفضاء المادي، والبنية الهرمية للمجتمع البشري. فالعالم كان كلمة أصفى إليه الانسان.

في الفضاء الأسرطي كما في المجتمع الانساني للأشياء مكانها المناسب الذي حاولت الوصول إليه، فقد سقطت الأجسام الأخف لأن مكانها الطبيعي في العالي في العالي، وتحدث الفضاء وحكم علي الأشياء وأعطاها اتجاهات وكيفها مثلما حكم المجتمع الإنساني وكيف البشر وكانت لغة كل من هذه الأشياء تقريباً ليست إلا لغة سامية (٤).

فإذا كان العالم في النوع التقليدي كلمة.. وكانت الكلمة البشرية هي كلمته الكلمة، فإن الكلمة بعد القرن السادس عشر صارت تعليقاً؛ تعليقاً على الكتاب المقدس الذي منحه الله للعالم؛ ففي أوروبا كانت هناك حركة عظيمة للطباعة ودراسة المخطوطات الشرقية وممارسة الأدب المكتوب. في الوقت نفسه، حلت الرؤية محل السمع، والملاحظة محل التأمل (٥)؛ وأصبحت اللغة هي وسيلة التعبير، وتحولت قراءة كتاب العالم إلى قرين صعب (٦).

لقد صورت العقلانية الديكارتية العالم على انه امتداد نقي (Res Extensa) وهدف للمعرفة للموضوع العارف (Res cogitans)، وتأسست سيطرة الفرد الحرفي والعقلاني الذي يشك، أي الذي يرفض الحديث بلغة العالم تلقائياً ويدهياً، بل صار العالم نفسه دافعاً نقياً أو شيئاً صامتاً خاضعاً للعقل والتكنولوجيا، أو شيئاً ميكانيكياً "محكوماً بالقوانين المدركة. وإذا تركت الآلهة العالم فهو ترك نهائي لأنها لم تعد تستطيع التحدث الى الانسان". محروماً من الكون المادي والمجتمع الإنساني - وسائله الوحيدة للإتصال بالانسان - لم تعد الآلهة قادرة على الحديث اليه ولذا تركت العالم (٧) وفقدان الأشياء سحرها هو صيغة من صيغ الصمت أولاً وقبل كل شيء.

وقليلاً فقليلاً.. صارت شغافية التمثيل غير واضحة أعمتها أضواء العقل الناقد للقرن الثامن عشر، فالعالم والإنسان (صار الانسان العالم أي الفرد) حطما المرأة الكلاسيكية، وفي القرن التاسع عشر أنغمسا في عمق مبهم متناسق بشكل عكسي مع العمودية المتجاوزة الحد للنظام اللاهوتي: الاخيرة النقية (كون الشيء شيئاً آخر).

ثم أصبحت الكتابة أدباً، مطلق ينتج ويبحث عن المعنى (٨). وأصبحت اللغة أداة للمعنى والأدب عالماً متعدد المعاني استطاع تزايد معانيه أن يكون تساؤلات على سكون العالم المتحرر من السحر. بمعنى آخر أصبح الأدب يطلق عليه اسم أدب عندما اخترع عالماً للمحدث الجديد المتجدد من خلال الحنين المتدفق إلى الكلمة.

ونحن بالتأكيد نتبع قمبر بشدة بحيث لا يمكننا أن نتجاهل أن شرح المظاهر الأدبية من خلال

سوسولوجية الدين وحدها يكون كافياً بشكل جزئي^(٩) وهكذا ، فإننا نود أن نبين كيف وجدت الفكرة الحديثة للأدب عند نهاية القرن الثامن عشر وبداية القرن التالي وفقاً لنماذج ثلاثة لهذا الكون المتحرر من السحر:

- الصمت المزعج الذي غرق فيه العالم منذ كوبرنيك.

- السمة الجيولوجية للشيء: فبينما ارتد كوكب الأرض في لا نهائية، فإن المجاز الجيولوجي أصبح المثال والنموذج للعنق الجديد للأشياء، ولهذا الكلمة المكتوبة التي نطلق عليها اسم "أدب".

- أثرية المعاني: كل المعاني تم دفنها الآن وأصبح الأدب هو فقط تصورياً شاعرياً تفسيرياً للحقيقة. فإذ كان لابد من تعريف المسيحية على أنها "العامل الجوهرى والمحدد في سفر تكوين الألفاظ والكلمات التي كونت مفردات عالمنا، سواء في علاقتها بالطبيعة، أو نوع التفكير، أو طريقة حياة الفرد داخل الجماعة أو النظام السياسي"^(١٠) أو أنها حقيقة "ديانة استرجاع الديانات"، فإن الأدب هو الحنين الطاغى للكلمة وشاعرية العالم المتحرر من السحر .

١- سكون العالم

أصوات الألفاظ

شيثاً فشيئاً انفصلت الكلمة عن الشيء وأصبحت الكتابة غير كفء. بعد لعمل مفردات يسميها العالم، مثل الكلمات الصماء "كلمات عن الأزرق، كلمات عن الأخضر، كلمات عن الأصفر، كلمات عن الذهب" (Quart Livre) والتي عندما انصهرت مع بعضها البعض أحاطت بانورج Panurge ورفاقه بحفيف أصوات الحقيقة. وكف العالم عن الحديث، لأن اللغة أهدت نفسها عنه، لأن الكلمات انكبت على ذاتها وأصبحت مجرد رموز لفوية (نحتاج هنا فقط إلى إعادة تذكر نظرية الرموز في المبادئ اللغوية لپورت رويال Grammaire de Port Royal). وكانت القصة العظيمة عن العالم المتحرر من السحر، كما نعرف جميعاً، هي قصة دون كيشوت. وقد حاول كل من لوكاس وفوكولت. أو كوندرا حاول كل منهم أن يشرح ما يحويه هذا النص من عناصر الحداثة: عدم مقدرة أبطال هذه الرواية على ان يفهموا العالم المحيط بهم^(١١) لقد صور دون كيشوت وعرض العالم ولكنه لم يفهمه. فالعالم صامت، والكتب لم يكن يقرأها أحد بعد، ولم تكن تعبر عن العالم بل عن ذواتها، كانت روايات أقرب الى الخيال العلمى بينما الحقيقة ترتد إلى الوراء.

كانت خيالاته (يقصد دون كيشوت) مليئة بكل ماقرأه في الكتب. السحر، المنازعات، التحديات، المعارك، الجروح، البسالة، الحب، الاغرامات، والتهور المستحيل. وقد احتفظ بكل ذلك في رأسه حتى أصبح هذا المخزن للأحلام الخيالية يمثل الحقيقة الخالصة بالنسبة له ولم يعد يرى قصة مؤكدة أخرى غيرها في العالم^(١٢).

إن حقاقة الشخصيات هي مؤشر لتحول اللغة إلى رموز لقوية وإلى خلق لغة للكلام ، حقاقة أدبية ، والتي واكب نجاحها في القرن التاسع عشر مولد الفكرة الحديثة عن الأدب .
واللغة تروى قصصاً ، وأصبح دون كيشوت في الجزء الثاني من القصة البطل الحقيقي للجزء الأول من الكتاب الذي قرأه الابطال المتصارعون ؛ واستدارت اللغة على نفسها ، إنها مثلت وعبرت (عن ذاتها) .

والعالم صامت ؛ والرجل الباسكالي يرتجف أمام "الصمت المتناهي للفضاء اللاتهامي" ، ولكن سرعان ما يسمع هرج ومرج اللغة التي ، من خلال الحوار ، لا تكف عن إثارة الأسئلة عن أشكال وظائفها . فقد بدأ دون كيشوت محادثته فعلاً مع سانكو ودون جوان مع سيجاناريللا . وفي القرن الثامن عشر أجرى كانديد حواراً مع بانجلوس ، وحماور چاك مع سيده ، واعترف چان چاك روسو ؛ وشخص يمزج ويختبر رقة اللغة ، وشخص يكتب خطاباً يقيس به قيمة التمثيل ، وواحد يحب العلاقات الغرامية الخطرة ولذلك فقد ضلل واستبعد الحقيقة وأخضعها للنص .

واللغة تستنطق العالم وتستنطق نفسها . ولغة الألفاظ ، وتضافر الأسئلة والأجوبة وكذلك الحقيقة (للنص المكتوب وللعالَم) أصبحوا جميعاً لحناً مرجحاً لغير نظامي . ولم نستطع لذلك سماع الحوار الملهب لديهم في أثناء انعقاد الجمعية العامة . فاللغة تدعو العالم كله للاستجابة لما تطرحه من أسئلة (أي الأشياء ، أطلق عليه اسم " فلسفة " في القرن الثامن عشر) ، ولكن العالم كان صامتاً صمتاً مربها ، صمت عدم اليقين وصمت الخرس الذي يصلح دائماً في فن حكاية فولتير الفلسفية أو روايات ديدرو .
وعلى الكاتب إذن أن يروض نفسه على الصمت وأن يوافق على الإصغاء ، ، أو أن يستصدر أصواتاً أخرى تستطيع إخضاع العالم على الاستجابة ولكن بطرق مختلفة : صوت فصائل الجيوش ، الأصوات العالية لثائرين يتقدمون الصفوف ، انطلاق أول صوت من آلة تعلن عن بدء تشغيلها .

وأجاب كانديد " لقد عبرت تعبيراً جيداً ، ولكننا لا بد أن نزرع به حديقتنا " وتعبير آخر توقفت الكتابة والفلسف إذا ما أصر العالم على أن يسبح في صسته ، إذا ظل السؤال دون إجابة فلا بد من إعادة صنع العالم على مقياس بشري ، ولابد من إعادة بناء نظام اجتماعي ، سياسي ، تاريخي واقتصادي ، ولكن إلى جانب كل ذلك نسق أدبي يمكنه مخاطبة الإنسان . لابد أن نرفض هذا السخط المستتر للعالم الذي يمكن فيما وراء اللغة (مثل سحر ميتافيزيقا لبيتنتز كما صورها بانجلوس كاريكاتوريا) ؛ لابد أن نستبعد الغيبيات من العالم . لأنه وجودها بطبيعته يكبح جناح انطلاق اللغة . وليس هناك فرق شاسع فيما إذا كان الغيبى خيراً أو شراً ، وسواء أكان هناك أحداث مصيرية أم لا ، فلا بد أن نحفظ بهدونا ونصنع التاريخ . لابد أن يكون الإنسان هو الموجد لأصل نشأته ؛ لابد أن يبحث عن إنجازاته في أفعال تقنية وسياسية ويستعمل كلمة تنافس وتزاحم الكلمة المقدسة الدينية لأنها كلمة خلاقة بطبيعتها .
إنها : الأدب .

اختراع الادب .

العالم خال من السحر ، بينما التاريخ يدوى . ففي بداية القرن التاسع عشر تغير كل شئ ، فبعد جنون وهرج ومرج الاجتماعات الثورية والمحاكمات العاصفة كان الإعلان الحائى لحقوق الانسان والمواطن والجماهير من وكل الجنسيات، ساد الصمت العالم كظلام دامس فوق أرض المعركة عندما يعاد تشكيل الساحة بوابل نيران المدافع ، وأكوام الجثث ، وحوافر الخيول ، والاقدام الثقيلة الوطأة لرجال سلاح المشاة . وقد توغل رغبة فى هذا العالم ، وفى هذه الصحراء الخريفية المليئة برائحة الموت والتاريخ يعلن تقدمه ، ولم يعرف مألذى يقوله . كان وحيداً وكان يسأل نفسه :

ولكن كيف يمكنك التعبير عن هذه المشاعر المتزاحمة التى أحسستها عندما كنت أنتزه ؟ الأصوات التى يتحدثها العواصف الجباشة فى خواء قلب وحيد ، والتى تشبه دمدمة الرياح والمياه التى تحدث فى صمت الصحراء .

يستطيع الفرد هذه الاحاسيس ولكنه لا يستطيع أن يصورها . ووسط هذا الغموض يفاجئنى الخريف ؛ أدخل بجذل ونشوة شهور العواصف .

(ش.تويرمان ، رينيه ، ١٨٠٢)

إن مرض القرن هو مرض الكاتب نفسه : كيف تتحدث عن (بمعنى كيف تصوغ الحديث) الدنيا الجديدة التى خلقها الإنسان لتوه، عن كلا العالمين الذى دمر والجديد، المتحرر من السحر، وهذه البقاع التى لم تكتشف والتى هى مناطق بشرية أو آفاق اجتماعية ؟ إنها ليست مجرد مسألة تفلسف، مسألة تساؤل عن دنيا قديمة مضت وأصبح السؤال عيشاً وىلا جدوى ؛ لاهد من وجود كلمة واختراعها ، كلمة يمكنها أن تصفى لهذا العالم المتحرر من السحر : أن نتحدث إليه ، أن نخلقه ونوجدته ونحكى أسرارهِ. هذه الكلمة هى «الادب» .

كل الرومانسيات تتجلى هنا ؛ داخل الملاحظات البائسة للأشياء الخالية من السحر («هذه الحياة التى سحرتنى وبهرتنى فى البداية لم تعد بعد محتسلة لى » هكذا تسأله رينيه)، كان اختراع الفكرة الحديثة عن الادب، وليس هناك شك فى أنه من الصحيح ملاحظة أن رومانسيات جينا (شيلر، أخوة شليجل، شليرماخر، نوفاليس، تيبك، شيلنج) والتى تجمعت حول نقد جماعة . Athenäeum . كانت بداية لتكوين هذه الفكرة الجديدة فيما بين عام ١٧٩٨ و ١٨٠٠ . كانوا يتحدثون فى بعض الاوقات عن الشعر، وفى بعضها عن الاعمال، وفى البعض الآخر عن الروايات وفى فترات اخري عن الرومانسيات. ولكنهم فى النهاية أسموها ، سواء كانت تسمية جيدة أو سيئة، الادب .» (١٣).

فما هو الادب ؟ خلق عالم من المعاني المجردة والمتعددة الاشارات فى ومن خلال اللفظة. وضع معنى الشاعرية الحقيقية، للكلمة البشرية، عندما يعاد بناء وصياغة الصلة الروحية بين الكلمة والشئ ولكن بشكل مختلف. لأن الاشياء نفسها الآن تصاغ فى كلمات. فمواجهة صمت العالم الذى تتدفق منه كل

المعاني، واستبعاد الكلمة واضطراب البشر، والضجيج السياسي والألى : فى عمل كل ذلك يوجد الأدب. تكمن هناك (لقد ولدوا، وكتبوا واختفوا مثل الفرد من البشر) نصوص أدبية، المستودع الوحيد للمعاني، هى وحدها القادرة على الحديث إلينا. ولكن المعانى الأدبية لا تكون إلا جمعية فى عالم تأخذ فيه الحقائق مكان الواقع ، والنصوص تحمل محل الكتابة، والأفراد مكان المجتمع البشرى. هذا هو الادب : خلق عوالم قلاً لا نهائية فراغ التحرور من السحر، تغذى المعانى التى قلاً فراغ غياب المضمون هذا هو الادب الذى يخلق عوالم تعيد أحكام قبضتها على فقدان معنى المعبود الغيبى.

وهذا يفسر كيف اعتبر كتاب القرن التاسع عشر أنفسهم سحرة أو عرافين (١٤) بداية من هوجو إلى ريمبو. ويهدف التأمل الروحى أو التنوير الى نفس الهدف : يحل شفرة المعانى العالمية بملئها بالمعانى المجازية . باختصار يوفق بين الاستماع والرؤية، لأن الرؤية أيضاً استماع، الاستماع إلى الصمت الصاحب للأشياء .

يوم ما ، على حافة الأمواج المتلاطمة، وأبت

مارة قاردة اشرعتها

باخرة مسرعة تلفها الرياح

فى الامواج والنجوم ؛

وسمعت ؛ متعلدا فوق صفحة السماء اللاتناهية،

أن اللجة العميقة لا تسى

متحدثاً فى أدنى صرنا خارجاً من قم

لم تره عبنى (..)

(ف . هوجو ، التأملات ، الكتاب الاول ، ١٨٥٦)

إن الساحر، أو المؤلف الرومانسى هو أيضاً نبي يستمع ويتحدث لغة العالم، الذى يجول فى صحراء من المعانى من أجل أن يستنيط الحقائق بطريقه أفضل ويرى ويستمع إلى الحقائق، وهكذا يمكن ان نفهم لم كانت الاستعارة المفضلة فى القرن التاسع عشر هى الخاصة بالسفن . من سفينة هوجو الى باخرة ريمبو المترنحة ، من سفينة بودلير (" آه ، صاموت أيها القائد العجوز لقد آن الأوان أترك الدفة " ، الرحلة Fleurs de mal زهور الشر إلى قارب مالارميه (أنظر Le coup de dés قبضة) من جان جوى Jane Guy مغامرات آرثر جوردن ييم إلى الباهرة الحوتية للشيل فى موبى ديك Moby Dick ، صوّر المجاز البحث الادبى عن المعنى الذى يبرز دائماً فى مواجهة حافة تدفق المعانى التى تغلف الأشياء، والتى تنشأ من نقص الغيبيات، من الفراغ. (١٥) وقد بدأ ييم أو كاهن آهاب رحلته للبحث عن الأشياء البهضاء سواء (القطب الشمالى أو الحوت الأبيض)، وقد تأثر مالارميه بجاذبية الفزع الذى أحدثته الصفحة البهضاء، وربما كان هذا البهاض والفراغ هو الملامح غير المعروفة التى تحرك الجهود الشعرية لبودلير عندما ترجم بو (" من قلب اللامعلوم لاكتشاف شئ ما جديد ") أو لجهود ريمبو (" لأنه وصل

إلى اللا معلوم (١). لأنه إذا كان العالم غارقاً أكثر فأكثر فى الصمت من خلال الضجيج المتناهي، منذ العاصفة الشورية التى قادت إلى التنوير، لقد حل الظلام الدامس، وعم الغضب الشديد (٢) لقد ثارت بشدة تلك العواصف التى سوف تحمل رينيه إلى آفاق عالم آخر (٣)، هكذا صاحبت شخصيات شاتوبريان فى بداية هذا القرن). وكالعاصفة التى مثل الفرقاطة الميدوسا La Méduse (١٦)، غاص العالم فى لجة البحر بينما تجول الأدب على سطحه ليستنيط المعانى الخاوية.

٢- جيولوجية الأشياء.

" لا بد أن نزوع حديقتنا "، هكذا أعلن كانديد فى نهاية فى نهاية حكاية فولتير. وهو يؤكد لعمل كنشاط مريك يجعل من الممكن نسيان مآسى ويؤس العالم؛ ليس هذا فقط. بل من الأفضل أن نرى فى ذلك إعلاناً مجازياً عن النظام الجديد للأشياء. ومنذ الآن فصاعداً فإن العالم عمق مصنوع من أكوام من الطبقات الجيولوجية المتعاقبة من المعانى لأنها هى نفسها لها قصة لأنها تشبه بالضبط شخصاً يدخل التاريخ. إن العمق الجيولوجى للأشياء يتجلى فى توازى المثاليات والتسامى مع القوى الغيبية. إن الشئ لا يملك الشفافية الغير مرئية والمفتوحة له من التمثيل الكلاسيكى. إنه متحجر ومتطابق - والزروع هنا يعنى القفز فوق عمق العالم، قياس كثافة الأشياء - وأفاء المعانى (إنه الإحياء). إنه يعنى تعريضه للضوء، تحت السماء العاصفة للحدث، هذه الشبكة المظلمة من المعانى. إنه يعنى ممارسة الثقافة الحديثة للتحرر من السحر: إنتاج الأشياء الخفية منذ نشأة الكون، "والتي بدورها تنشئ العالم". لا بد أن نزوع حديقتنا"، بكلمات أخرى لا بد أن نعامل الدنيا ونعالجها جيولوجياً إنه الأدب هو الذى يقوم بمهمة زرع المعانى لنظام ما لم يتوقف عن الانهيار تحت الحواء أو الامتلاء من داخل أخيرته هو نفسه "عندما تهجر الآلهة العالم، عندما تتوقف عن المجئ لتعبر عن آخريتها هى نفسها، بدأ العالم نفسه يظهر كشئ آخر، أن، أن يحى عمقاً تخيلياً أصبح موضوعاً لتساؤل معين، تتوقف نهايته عليه هو نفسه ويشير فقط إلى ذاته (...): لم يكن ذلك إلا معنى فى إطار الفهم العام لنظام الأشياء. الذى أصبح الآن هدفاً فى حد ذاته. وهكذا يظهر نشاطاً ذاتياً لاكتشاف العالم المحسوس بالمدي التام لسجلها والتغير والتنوع لتنازجها. وفى مركز انتشارها فإن البحث المتنوع والقهرى اليومي، للتسامى الداخلى للمظاهر، لتجلى العالم كأخر لذاته، ومأسوف نراه، فنحن نعتقد أن ذلك يفسر التطور الجوهري للفن فى القرب من خلال دورته الطويلة والانفجار الراديكالى للقرنين الأخيرين (...). (١٧)

الأدب والجيولوجيا.

يصبح الأدب كتاباً للعالم طالما توقف العالم نفسه عن أن يصبح كتاب الآلهة (١٨) إنه المكون " لثقافة " ما والتي تنتج عوالم متعددة ولاتناهية حيث - تحت سطح النص - الأخيرة واختلاف الطبقات

التعددية للمعاني تلعب داخل ذواتها لعب. مباراة المعاني. تدفق الدلالات. انها تنتج لأنها تزوج. والألفة التي تمكنها من اتمام هذا العمل هي الكتابة. المادة نفسها كثيفة، مادة للاستخلاص والبناء كانت الكتابة لمائة من الاعوام تدريباً على الترويض او العvisان فى ضوء هذا الشكل الموضوعي الذى يلاقيه المؤلف ويسرر حتماً فى طريقه. والذي يجب أن يتأمله ، ويواجهه ، ويلخصه والذي لا يستطيع كمؤلف أن يدم لقد واجه القرن التاسع عشر بأكملة تطور هذا النمط الدرامى من التحجر (...). وقد أسس ثلوير - لاحظ في هذا المجال الماثلة تماما لهذه العملية - الادب كهدف يأتي مع قيمة العمل نفسه : فالشكل يصبح مصطلحاً للأختلاق والاصطناع ، مثله مثل قطعة من الفخار أو الجواهر (بمعنى أن الإصطناع هنا يعبر عن دلالة، فهو فى المجال الأول يمثل موضوع فضول وتطفل) (١٩).

أما عن الكتابة، فقد أنشأ بلزاك عالماً ذاتياً يخدم المنافس للوضع المدنى، والرواية بنية حقيقية، بنية للعمل التأملى والتأزى، والتجميع «الكوميديا الإنسانية» هي بنية من مجموعة معقدة، أوسع، بودلير باللغة الادبية، من كاتدرائية بورجيه المعاصرة». انها أيضاً بنية لجيولوجيا اجتماعية والتي تتالى فيها عدة طبقات متعددة من المعاني الواحدة تلو الأخرى . والرسم الواقعي للمجتمع فى بداية القرن التاسع عشر، واندماج الجبرية الاجتماعية التي شكلت الفرد ، وتصنيف الطبقات الاجتماعية طبقاً لنفوذ البهية الاجتماعية المستقامة من جيوفرسى سانت - هيلير (فى المقدمة لعام ١٨٤٢).

ورغم أن كتابة بلزاك ذات كثافة مادية أضفيت عليها بسبب طول الوصف، فإن الطريقة الثلويرية هي تلك المادة التي عندما تصاغ ثم يعاد صياغتها فإنها يمكن تذوقها عن طريق "النعمة الصحيحة للصوت"، والتي تكافئ بزوال وتلاشي الحقيقة التي لم يصنعها اخفاق التاريخ ، ولا غبا . ولا اعتدال الرجال . والامثلة على ذلك عديدة ، ولكننا نود كذلك أن نظهر باختصار إلى أى مدى اصبح الشعر نفسه جيولوجيا بحلول القرن التاسع عشر .

وفى المقام الاول وسبب أن شعر هوجو، عندما تمرد على الطريقة الألكسندرية والأسماء والافعال المعروفة، قد فتح طريقاً للشوة الشعرية فى القرن التاسع عشر، والتي يدين لها بالعرفان كون القصيده قد أصبحت قذائف من الكلمات، حمم من المعاني تنطلق من طبقات عميقة من المعاني". وهكذا وتحت كل كلمة من كلمات الشعر الحديث يكمن نوعا من الجيولوجية الحية حيث المحتوى التام للأسماء قد تجمع ، وليس فقط مجرد محتواها المختار مثل ما يحدث فى النثر والشعر الكلاسيكيين (...). فالكلمة هنا موسوعية، انها تحوى تلقائياً كل المعاني والتي تتداخل فيها الملاحظات ، حتى يصبح من الضروري الاختيار من بينها» (٢٠) وهذا هو النص الشعرى، شلال من الأحاسيس الواضحة الخفية، «خط ملئ بالأغوار والأنوار» (٢١) منطقة وعرة حيث تزدهر مختلف طبقات المعاني او تختفى. وهذا هو ماتطلبه جيولوجية الشعر : التدفق المؤلم للمعاني وليس التمثيل الهادئ المسالم للأشياء.

ومنذ الآن فصاعداً «لن يتدخل الحظ عند إلقاء النرد»، لن يكسح البستونى على حين فجأة ليزيح غموض المعاني، سواء اتخذ اسم "الغضب الجامح" (بودلير)، (دفعته عصبيته) حقاً أو «فترة من

فترات المجيم» (ويها).

«لا بد أن نزرع حديقتنا». لا بد أن نفكر في النص الأدبي كسمات جيولوجية المعاني ولكن أيضاً كجانب اثرى. أفق تأخذ فيه المعاني اشكالاً في ذواتها داخل حقل من الاستكشافات

٣- اثرية المعاني .

التمزج الأثرى

«لا بد أن نزرع حديقتنا». تعنى هذه العبارة أنه لا بد أن نكتشف ذواتنا كأخرين أكثر من مانحن عليه فعلاً ، أن نتحرك من خلال الأثرية ، ماضٍ من الدلالات اللغوية (متأثرين بالعوامل الخارجية) التي لا بد من اكتشافها وحل شفرتها؛ إن الانقلاب الحديث قد ادى الى حركة استطاع بها الانسان - عن طريق تمجديات خارجية لم تكتشف - أن يفكر في ذاته كأخر إيماء الى الحالة الكائنة ككل، بما فيها حقيقتهم الذاتية ، ووفقاً للضرورة الديناميكية ثنائية الشكل باختزال كل الحقائق التي تمس الآخرين ومكوناتها بالنسبة لهم أكثر من مكوناتها الذاتية ؛ (٢٢) واستعارة الاخرية في فهم الذات هي في مجال الأثرية هل كانت ملاحظة ظهور رائعة فولتير كانديدا (١٧٥٩) في نفس الوقت مع ظهور الممثلين الكبارين لوينكلمان Winckelmann كافية ، إن لوينكلمان هو مؤسس علم الآثار الإغريق وعلمه هما تأملات في محاكاتها الأعمال الرائدة عند الإغريق في مجال الرسم والنحت reflection on the Imitation of works the Greeks in Painting and in Sculpture الذي ظهر عام (١٧٥٥) ، وتاريخ الفن في العصور القديمة (١٧٦٤) History of Art In Antiquity ؛

ومن المفيد الرجوع الاعمال الرائعة لجورج جوسدورف George Gusdorf عن ميلاد العلوم البشرية لتفحص كيف بنيت على اساس علم الآثار ، ولهذا السبب ربما اعتبرت من الاعمال الميزة للمعاصرة؛ متبعداً عن الخط اللاهوتي الذي ميز الأعمال التقليدية كلها. وفي المقام الاول لأنه جمع بين الأنثروبيا الديناميكية للتاريخ ونموذج الطمر. والتاريخية تقيم بالعمق والضموض والوضوح والتي هي معايير للحقيقة. وقد كتب وينكلمان " إن تاريخ الفن القديم الذي تعهده ليس هو مجرد عرض للأحداث وفقاً لتسلسلها الزمني لفترات متتابعة والتفسيرات التي جرت داخلها؛ لقد استعملت مصطلح "تاريخ" بالمعنى الواسع الذي حددته لغة الإغريق، وكل انتباهي موجه الى تقديم نظام (...) وإلى عرض أصول وتطور وتغير واندثار الفن بمقتضى الطرق المختلفة للدول، والفترات التاريخية وأعمال الفنانين، وأن حاول اثبات وجهة نظري، كلما امكن، من تلك الآثار المتبقية حتى الآن " (٢٣).

وبعبارة أخرى فإن علم الآثار يعنى التفسير أو التأويل . والعلوم الإنسانية تأويل لحقائق بشرية تشرح وتفسر ظهوره ومسارها باكتشاف القوانين الخفية والقديمة التي استخلصت منها . أن الأثرية المتبقية " للمعارف " تكمن في قدرة التعبير ، إذا كان من الممكن أن نقتبس عنوان العمل الذي قدمه ميشيل فوكولت والذي حاول فيه تجديد تاريخ الأفكار .

إن الادب هو علم الأثرية ، حصيلة نص متعدد المعاني والذي يخلق ويستكشف قوانينه في نفس

لحظة كتابته . هو تطور فنى لتفسير وتأويل المعانى ، إصباح الواقع بالشاعرية . هل سيكون من المفيد ملاحظة أن شليرماخ Schleiermacher ، والذي يبرز ضمن مجموعة الاثنيين Athenaeum ، كان واحدا من رواد النقد وأن مجموعة كلاسيكيات جينا قد تأثرت إلى حد كبير بأعمال وينكلمان ؟ وأن مرجع ذلك إلى أن رومانسيات التحرر من السحر كانت شعر الخرائب - (٢٤) .

" لا بد أن نزرع حديقتنا " . هذه العبارة تعنى إذن أننا يجب أن نحفر حتى نستكشف الأطلال . أن الفكرة الحديثة عن الأدب قد تكونت من التأمل فى الأطلال والشذرات " The Witz " إن الرومانسيات قد اكتشفت جمال الاطلال والتي خلعت عليه قيما مقدسة . إن الاطلال والخرائب يمكن قراءتها إما ككتل حجارة صماء ، نتاج حركة تاريخية كاملة ، أو كمرحلة ما ، مقطع فى تطور مشروع فى مسار الإدراك ، قراءتها بمعنى نمو تركيبات معينة وليس معنى تحليل تركيبات معينة أو انهيار بنيتها ما - (٢٥) وبعبارة اخرى "لا بد أن نزرع حديقتنا " بمعنى يجب أن تشجع تطور تلك الخرائب . إن رومانسيو أثينا ، وهم المعجبين بونكلمان ، حضروا طريقا سار بنا من نظرية الشذرات الأدبية والتي جرى تعريفها على انها عناصر تامة أو ناقصة للمعانى (مثل الخرائب التي توضح حضارة ما والتي لم يكن من الممكن اكتشافها لو أنها اختفت تحت أطلال خرائب اخرى) إلى الأدب الذى اعتبر حصيلة ونماء للمعانى أو دفعة شعرية ومتعددة المعانى .

إن العلوم الانسانية والأدب هى مخلوقات عالم متحرر من السحر ، حملتها الخرائب ، خرائب من عصور قديمة ، خرائب فى نسق يسمح بنائها . ونحن نعرف الدور الذى يلعبه علم الآثار فى التحليل النفسى ، فقد كان چاك لويدير Jacques Le Rider على حق حين كتب «إن الاستعارة المجازية الخاصة بالآثار والحضارات تتسلل عبر كل أعمال فرويد» فقد كتب فرويد فعلا فى كتابه دراسات عن الهستيريا Studies in Hysteria «سوف اطور العمل من خلال المواد التى جمعتها عن نشوء المرض النفسى والتي يمكن أن نقارنها دون تردد بتقنيات الحفر التى تستعمل للكشف عن مدينة مدفونة.. وفى عام ١٨٩٧ أسر إلى فليز فليش fliess أنه حلم ببومبى (الخطاب رقم ٦٠) ؛ مع أنه عرف كل التفاصيل المتعلقة بهذه المدينة من الكتب ، ولم يقم بزيارة هذه الناحية حتى سبتمبر ١٩٠٥ . قال فرويد «بعد ان وصلت إلى طبيعة النتائج التى حصلت عليها لكل التحليل النفسى الذى أجرته ؛ فأنتى

لا أتبع منها الا البحوث التى استمدت من الحضارات القديمة.» (٢٦)

ولا يجب أن ننسى التعليقات التى أبرزها فرويد على رواية كان شخصيتها الأساسية عالم آثار وهى رواية Delights and Dreams im the Gradiva of Jensen عام ١٩٠٦ فإذا كان فرويد عالم آثار اللاوعى . فهالمال كان كبار مؤسسى العلوم البشرية مثل ماركس الذى عمل على نفس "ارض أبيقور" فقد كان ماركس عالم آثار مجتمعى . فقد سلط الأضواء على وظائف المجتمع والايدولوجيات واستخلصها من القوانين الخفية للبنية التحتية للاقتصاد . أما عن تشوسر فهل من الضروري أن نشير إلى أن كتاب Cours de Linguistique generale فى علم اللغويات هو إحياء لقوانين اللغة؟

شعر الواقع.

إن الأدب في هذا المضمون المتحرر من السحر، هو في حد ذاته عالم اثار حقيقى للمعاني والبحث والتنقيب - فى داخل النص بالنص نفسه - عن معنى ترانسدنتالى مثالى ، عن عمق دلالات الألفاظ والغيرية . إنه شعر الواقع . والبحث المتشعب الذى وضع له مارسيل جاوشيه Marel Gauchet عنوان كتاب سبق أن استعمله إيف بونيغوى Yves Bonnefoy القرية الخلفية * The Back country كان جهداً لا نهائياً لتوليد نظام ما من محيط مألوف لنا : (..) القرية الخلفية التى سبر غورها والتى يمكن اكتشافها فى وسط صورة طالما رأيناها لثلاث المرات. (٢٧)

والأدب الحديث هو بالفعل للسؤال الأثرى عن الجزء الخفى من العالم والذى انطمس مع مرور الزمن، وهو ليس بجذرى أو ميتافيزيقى أكثر أى مدينة اختفت وانطمست معالمها، ولكنه يبحث فى الوجود الذى يندرج تحت وفى اعماق الموضوع المطروح للمعالجة، وهذه هى الأرض، هى آفاق الأدب الأوديسى: هي شفرات المعاني حيث يتجلى وجود العالم المدرك في داخل ثغرة المجاز والاستعارة، أو تناغم رنان مدوي، أو من خلال حيلة رومانسية. فالكتابة يجب أن تحفر في أغوار الأرض، والآلهة تسبح في سماوات لانهاية.

الأدب هو تمهد تربتنا القومية بالرعاية والتي تلتصق بها متحررين من الوهم :

في قول ماثور روماني جاءت هذه الحكمة Hic est locus patriae .

ما معنى الوطن الأم دون تربة وأرض تمجد معالمها ، أو البست هذه الأرض شيئا هاما ؟

(ي . بونيغوى Les tombeaux de Ravenne ، ١٩٥٣)

لا بد من الحفر في السر الجوهري " كل الاشياء وجدت من هنا (٢٨) ، وذلك بالحفر (أو بالغوص)

داخل تربة الأرض الأم حتي يمكن أن نستخرج منها وهج الحقيقة المدركة والمدفونة تحت خرائبها .

والأدب الحديث هو كتاب أعيد فيه بناء العالم ككلمة، حيث يكشف تعدد معاني الكلمات نسبية الواقع وتعيد تشكيله، إنها ليست أعمالا من قبيل تأكيد الشئ الواضح والمعاني المقدسة ولكنها تنويب ثقافتنا داخل أرخبيل من المعاني .

إن العالم ليس بكتاب ، بل الكتاب هو العالم ، والأدب هو مجموعة عوالم في داخل كواكب وسبارات جاليليو اللاتھانية ، وترانسدنتالية العالم ومثالية تنهار وتضعف في التحرر من السحر المتأصل في الأطلال والبقايا .

الآلهة بعيدة في السماء ، لكن الأدب موجود أمام ناظرينا . فهناك الكتابة الإنسانية موجودة والتي هي بشرية للغاية ، والتي تغربل بتقبل المعاني المتهاكة المنتشرة داخل ثقافتنا ، ولكنها سريعة الزوال ولكنها مع ذلك تستعمل حين الحديث عن الأطلال أو وصف راتحة عطرة لشجرة ما أو عند التخلي بقطعة حجارة صفراء تتحدث عن الحاضر .

الآلهة بعيدة ، ولكن الوحي والذى هو شريك في الأصالة والذى يظهر سواء للكاتب أو القارئ هو

أثرية الأطلال والخرائب وسير الكشف .

والرجوع الي المصادر الإغريقية ليس مجالاً للتحرر من السحر ، والتي لا يكف عن ترديدها مشاهد من معاصرتنا ، منذ رومنسيات جماعة الإثنيين وصولاً إلي هيدجر ، وعن طريق هو لدلين ، وهيجل ، وماركس ، وفرويد أو نيتشة ؟ (٢٩)

وفي أى الأحوال فالسؤال يمكن الإجابة عليه ، وكلمات الشاعر تصبح مادة للتأمل :
عادت الألهة ، أصدقائنا . جاءت في اللحظة التي اخترقت فيها الحياة ، ولكن الكلمة التي تلتفى ، تحت الكلمة التي تنتشر ، تعود للظهور كذلك ، لتجعلنا نعاني منها .

(ر.شار La bibliothèque est en feu R . Char ١٩٥٩)

وباختصار ، دعونا تأمل . يجب ألا ننسى (وكيف يمكننا ذلك؟) أن الكلمة التي زالت وألغيت ، هي التقدم الأكثر حداثة ووضوحاً ، وهي أيضاً الأكثر إزعاجاً ، لحداثتنا الحالية من السحر . عندما تتحلل الممارسة الصعبة للأدب في تلاش واضمحلال المعلومات ، وثبات الفكر في الصيغ الأيديولوجية ، والحاجة إلي معرفة في المطلب المنطوق على مخالطة والخاص بكيفية المعرفية وجعلها ممكنة . وعندما تستبدل خلود الكلمة ولا نهائيتها أو على الأقل عملية استمرار الكتابة بوسائل الاتصال سريعة الزوال . (٣٠) وعندما ، وبشكل أكثر أصالة ، تكون الخرائب لمحو مع السحر ليست أكثر من كتابة حجرية صماء للثقافة الغربية بعشرتها ديكاتورية العلوم الأوروبية منذ جاليليو وريكار . (٣١) عندما تكون الأطلال والخرائب الحديثة ليست أكثر من علامات وتدوب بربرية . إلا إذا آمننا إيماناً أعصى مع هوسرل Husserl بأن « فلك نوح التي هي أصل لكوكب الأرض لم تتحرك » . (٣٢) وأن « كارثة الثقافة » (٣٣) وأن عهد سيطرة التكنولوجيا لن تؤثر بشدة في حياة الروح وأن الكلمة قد عادت فعلاً .

ميشيل فاوشو
(جامعة برازافيل)

- (١) ديلثى عالم العقل (Le Monde de L'esprit)، باريس لوييه، ١٩٤٧، ترجمة م. ريمى M. Remy من ٣٨١.
- (٢) م. جوشيه: تخليص العالم من السحر M. Gauchet, Le Desenchantement du monde، باريس جاليما، ١٩٨٥ صفحة ١ وبالنسبة لماكس فيبر يعنى مصطلح تخليص العالم من السحر «بطريقة أكثر التزاماً «محور السحر كاستلوب للخلاص» نظم الاخلاق البروتستانتية وفكر الرأسمالية L'Ethique protestante et L'esprit du capitalisme، باريس أجور، ١٩٨٥، صفحة ١٣٤.
- (٣) أ. كوراي عالم مغلق في الكون اللانهائى A. Koyre' De Monde Clos a L'univers infini، باريس، جاليما، ١٩٧٣ صفحة ٣٣٦.
- (٤) L. Gold mar, Le Dieu cache'، باريس، جاليما، ١٩٥٩، صفحة ٤١.
- (٥) ج. برون، الفلسفة الأوروبية J. Brun, L' Europe Philosophie، باريس، مجموعات، ١٩٨٨، صفحة ١٤٢، مع نيكولاس دي كوسا تبدأ الرؤية في اتخاذ مكان الإصفا.
- (٦) لتوضيح هذه النقطة انظر M. Foncault, Les Motset Le choses، باريس جاليما (١٦٢٣) «إن الفلسفة قد كتبت في هذا الكتاب الواسع الذي فتح أديا أمام أعيننا - أعنى به الكون - ولكن أحدا لا يمكنه قراؤها قبل أن يتعلم لغتها ويصاد الأنماط التي كتبت بها». انظر صفحة ١٦٦.
- (٧) انظر Le Die caché انظر نفس المرجع ص ٣٣٦.
- (٨) P. Laconé labarthe and J. L. Naney, L' Absolu littéraire Paris, Seuil, 1978
- (٩) M. Weber L'Objectivité de la Connaissance, quoted in J. Freund, Max Weber, Paris, Puf عام ١٩٦٩، ص ٢٦ 'تظل الحقيقة اللاعقلانية عن الحياة ومقدرتها من حيث التعبير عنها بالمعاني في معنى لا يفضى.
- (١٠) Lé Désenchantement du monde انظر ص ١١.
- (١١) G. lakas, La Theorie Du roman Paris, Gon Gonthier 1963; M. Faucault, Mots eles choses انظر ايضا Kundera, L' du romans، باريس ١٩٨٦.
- ١٢- انظر S. Felmon, La Folie et Chose Littéraire، باريس، سيجرل ١٩٧٨.
- (١٣) L'absolu littéraire نفس المصدر صفحة ٢١.
- (١٤) Les Temps des Prophe'tes، ١٩٧٣، كورتى، باريس، P. Be'nichou, Le Sacre de L'ecrivain، باريس جاليما عام ١٩٨٨.
- (١٥) عند بروست Proust تعول كلمة فراغ إلى «العناط الصغير الأصغر» انظر Bachelard, L' Ean et les re'ves، باريس كورتى، ١٩٤٠، وفي اليباخى، وفي مملكة الضيالة أن يكون الأمر صحيحاً. إذا سقط شمع زهبي من ضوء القمر عبر النهر، فإن التخييل الشكلي والسطحي للكاران لن يحدث قلقاً. فإن التخييل السطحي سوف يظهر ما هو أصغر على أنه أبيض (...)
- ١٦ - نحن نعرف مدى نجاح موضوع العاصفة الرومانسية، منذ جيريكوا إلى = ميكلتب (البحر La mer) ومنذ كتب ديورثيه الذي نشر عام ١٧٨١ رواجه إيريك وفي عام ١٨١٥ وهو كتاب Histire de Naufrages.
- = ميكلتب (البحر La mer) ومنذ كتب ديورثيه الذي نشر عام ١٧٨١ رواجه إيريك وفي عام ١٨١٥ وهو كتاب His-tire de Naufrages.
- (١٧) Le Desenchantement du monde نفس المرجع ص ٢٤١.
- (١٨) H. Blumenbery, Die Lesbarkeit Welt, Frankfurt, Suhrkamp Veraly، انظر عام ١٩٨١.

- (١٩) R. Barthes, Le Degre zero de L'écriture , باريس , سيول , ١٩٥٢ صفحة ٣٧ .
- (٢٠) Le degré Zéro de l'écriture نفس المراجع المشار اليه من ٢٧
- (٢١) نفس المرجع من ٢٨ L'écriture نفس المرجع المشار اليه من ٢٧
- (٢٢) Le Désenchantement du monde نفس المرجع المشار اليه من ٢٢٩ .
- (٢٣) أشير إليها في D.Boorstintes Découvreurea , باريس لافون , ١٩٨٨ من ٢٧
- (٢٤) أحد الأعمال التي أعلنت هذا الرأي كتاب ريميه فواني Volney وهو كتاب Les Ruines ou méditations sur les revelations des empires
- (٢٥) G.Gusdorf , Fondements du Savoir romantique , باريس , باير , ١٩٨٢ من ٤٦٢ .
- (٢٧) Le De'senchantment du mond نفس المرجع صفحة ٢٩٨ .
- (٢٨) Y. Bonnefoy , Anti - Platon , باريس , Mercure de France عام ١٩٤٧ .
- (٢٩) في مقابلة شخصية حديثة مع ل - برنكورت Brincourt (في جريدة الفيغارو بتاريخ ٢ مايو ١٩٨٩) لاحظ أ. جنجر E. Junger نفسه مايلى :إن عالم اليوم، والذي يتحدث باللغة العالمية للتكنولوجيا، أحييت ضرورة إنماء ليس روح الوحدة والاتحاد فقط بل ريجاد مفردات و دلالات جديدة.
- وهذه العودة إلى الإفريق تبدو أيضا في قلب معظم العلوم الحديثة عندما ، على سبيل المثال، تتمكس على مفهوم الاستقلال في العلوم الوضعية (ج فاريل J. Varela, Autonomie connaissance , باريس سيول ١٩٨٩) أو في الفزياء (انظر I. Prigogine, I stengers La Nouvelle alliance جاليمار ١٩٧٩) إن التغير في العلوم المعاصرة ليست إنسلافا تاما (...) فهم يعرفون (الفلاحون الملاحون) إنهم لن يسيطروا على الجورآن نمو الكائنات الحية لا يمكن الإسراع به، هذه العملية من التحول الذاتي التي سماها الأفريق فزياء. بهذا المعنى أصبحت علومنا علوما فزيائية أخير منذ أن اعترفت استقلالية الأشياء. و ليس فقط الكائنات الحية من ٢٩٤. بتصور هي أرجع إلى نظرية البنيات المتشعبة والتي طورها بريوجين Prigogine).
- (٣٠) عولجت هذه المغولة بكثرة حديثا . انظر على سبيل المثال ج. G. Lipovetsky, L' Ere du Vide ليپوفيتسكى باريس ، جاليمار ، ١٩٨٣ وكذلك A.L'Empire de lephemere باريس ، جاليمار ١٩٨٧ , Bloom, de'sarnec و. بلوم باريس جوايار ١٩٨٧ . ١٠. فينكيلكر A. Finkelkraut, La Defaite de La pensée باريس جراسيه ١٩٨٧ .
- (٣١) هذا هو الانهيار الذي حله هوسرل في عصره تحت عنوان الكارثة Krisis في المحاضرات الشهيرة التي ألقاها في عام ١٩٣٥ في فيينا وراغ .
- (٣٢) مخطوط كتبه : هوسرل في مايو ١٩٣٤ ، وترجمة د. فرانك في مجلة الفلسفة العدد ١ يناير ١٩٨٤ .
- (٣٣) ه . أرندت : أزمة الثقافة H. Arendt, La Crise de la culture باريس، جاليمار ، ١٩٧٢ .

إضفاء الرومانسية على القبيلة؛ قوالب ثابتة فى الصور الأدبية للثقافات القبلية

تأليف : سورا پ . واث SURA P. RATH

المجتمعات المتحضرة تصبح غنية من خلال قصصها و أساطيرها الشعبية التى هى عناصر حياتها القبلية الطبيعية وهى مرجعها الثقافى ولا تعمل القبيلة كغطاء لثقافتنا فقط، بل تمتد أيضا كمعيار لدرجة التقدم والتغيير فى الحضارة التى تدعمها. وأصبح لهذا الإعتماد المتبادل قوة أساسية: فالمجتمعات المتحضرة تعرف نفسها بالتفاوت الذى قامت بهنائه بين أنفسهم وبين مجتمعاتهم البدائية الخاصة والثقافات المتحضرة بدون ماضى قبلى فطرى تخاطر بموثوقية عملية التغيير وتعرضها للتحدى والشك. وهكذا فإن تقلنا لهذا التفاوت زمنيا ومكانيا بين أنفسنا وأسلاننا القبلين، وحرصنا على التعرف والمحافظة وتجبيد قبائلنا - قياس منطقي ضرورى فى دعاوانا حين الدخول فى مناقشات لحفظ الذات. وبأسلوب عشوائى غريب فإن ما نتحققه من نمو وازدهار يتم بإعتمادنا الوجودى على الفطرة التى كثيرا ما تنتكر لها كصفة للعالم الماضى ونحن نمجد الحاضر عن طريق مدح الماضى، ونحن نلبس القبائل ثوبا صنعته خيالنا من منطق تقديسنا لهم. هذه الصور المثالية تخفى قناعا مبتكرا نتقبل من خلاله الأساطير الرومانسية لإصولنا وتقدمنا الشخصى فالإستمرارات التى تنظمها لتاريخنا القبلى - من خلال الأداء فى الشوارع أو من خلال دلالة الألفاظ فى الأدب - تمجد بمهارة هذه الإتكالية والصور البلاغية التى تم فيها تصوير القبائل وثقافتها فى الأدب الأمريكى والإنجليزى تنحاز بنفسها مع العناصر الثلاثة للمعالجة الكلاسيكية المقننة التى تقدم ثلاثة تطورات ثابتة لرجال القبيلة فى عقل القارىء:

روح الجماعة: حين إلى ذكريات الماضى فى الحياة القبلية، وعادة ما تكون بإحياء ذكرى سحر الحياة «فى الطبيعة»؛ مثل الصور التى توضح بساطة وبراءة رجال القبيلة والتضحية التى يقومون بها فى صراعهم اليومي للبقاء. ورجل القبيلة هنا إنسان جيد بطبيعته يتخلى أخيرا عن حقوقه من أجل إمتداده عالمه الحضارى . ويوضح هذا النموذج جيمس فينسور كوبرن فى Leathebstocking Tales

ال عاطفة: الاحتفال البهيج للطغرس القبلية يمجّد روح رجل القبيلة التى لا تقهر والكاتب يعترف بلطف بالأخطاء التى قامت بها المجتمعات المتحضرة للقبائل، ويقترح أن القبائل كانت هى الأقوى بسبب مروها بانتهاكات تخريبية. والقبيلة هنا مدافعة. و «قلب الظلام» لجوزيف كونراد تتحدث عن فكرة دفاع القبيلة عن قوتها للبقاء.

العقل: والتصوير الترقى للاستمرار الحالى والمستقبل المزدهر للقبيلة متمثلا فى البرامج الإجتماعية،

ترجمة إيهاب محمد حافظ

وجداول الأعمال السياسية، والخطط الاقتصادية في الموضوع الجماعي تشكل الأمل لمستقبل مضمون للقبائل. وتظهر الحكومة هنا كعمل تطوعي لرقابية القبيلة.

ومثل الأساطير القديمة التي مرت بتحولات من خلال الزمن، فإن المفهوم الحديث للقبيلة تطور من خلال سلسلة معقدة من الصور. ولقد تأصلت بعض دلالات القبيلة في بداية العصور الوسطى مثل الوحشية، والبربرية، والهمجية، والوثنية من جهة؛ ومن جهة أخرى الطبيعة، والبراعة، وفقدان المسؤولية، والصدق لكن كل ذلك تغير. ولقد لاحظ هايدن وايت في «شكل البرية: دراسة أثرية لفكرة» أن «عملية عدم إضفاء صفة الأسطورة تدريجياً على مفاهيم مثل البرية والوحشية والهمجية؛ ترجع إلى امتداد المعلومات لهذه الأجزاء من العالم التي رغم أنها معروفة (ولكن ليست معروفة تماماً)، قد خدمت المراحل الفيزيائية التي استطاع الخيال «الخصاري» من خلالها أن يظهر تصورات وقلقه». (٦-٧).

وهو يقترح أنه مع تقريب هذه المعلومات للفهم، فإن فكرة الإنسان المتوحش «تقدمت في المكان والمفهوم كمضمون مكبوح للإنسانية المتحضرة والبدائية». ولقد بعدنا أكثر في حاسنا لأن نجعل القبيلة شيء مقدس، محاولين إعادة تعريفها بمصطلحات سياسية - اقتصادية شاملة، ونسميها العالم الرابع (١١). ولكن من خلال حالتنا المتغيرة أستطعنا أن نرسخ فكرة الحنين للماضي للقبيلة كشيء غريب و مخيف وبعيد. ولقد سعى وايت مجهوداتنا الجديدة لفهم القبيلة بـ «عملية تعريضية للأمور الداخلية النفسية»، «إعادة للفضوض» (٧). وبما أننا في عملية نقض تحويل الأمور لأساطير، نبحث الأسطورة خلف كل رواية نبحثها حول القبيلة؛ فإن عملية إعادة تحويلها لأساطير تتطلب أن ننظم وظيفة لكل أسطورة.

وفي مقدمة The last of Mohicans سنة ١٨٣١ قام كوبر بتطوير التعقيدات الثقافية لل Mobicans في الكلمات التالية للمدح المتوهج:

بعض الرجال يعرضون شخصية متنوعة جداً، أو ما يمكن أن نسميه شخصية مضادة أكثر من المحارب الأصلي لأمريكا الشمالية. ففي الحرب يصبح شجاعاً، ومتجسماً، وبارعاً، وقاسياً ومضحياً بنفسه، ومنكراً لذاته. وفي السلم عادلاً، وكريمًا، ومضيفاً، ونازعاً للانتقام، ومهتماً بالخرافات، ومتواضعاً، وبسيطاً، وعادياً (٤٧٣).

وفي رأى كوبر أن الهندي ليس نبهلاً ومتوحشاً وريثاً، وليس شكلاً ممتداً ثنائي البعد علي الخاطئ، ولكنه شخصي معقد، متعدد الوجوه، يحمل جميع التناقضات للسلوك الاجتماعي السياسي؛ ويقول كوبر إن أدبه يشهد علي ثرائه في حياة ال Mohican: «الخيال عند الهندي في كل من الشعر والخطابة أصلى، وخال من المظاهر، وربما يتحسن عن طريق مدى معلوماته المحدود. فهو يعتمد إستعارته من السحاب والفصول، والطيور، والوحوش، وعالم النباتات (٤٧٣). والخلاصة أن ال Mohican يحقق توازناً بين رحلات الخيال المجرد (الإستعارة)، وحلوه الخبرة العملية (الكتابة). وفي كلمات كوبر قام

بوضع «حدود للخيال بالهجرة».

ويوضح كوبر في مدحه البليغ للهندي تصميمًا أكبر للتعريف الذاتي - فالآخر يقطع الحد الأدنى من الفرد ذاته - ولكي يميز كوبر بيننا وبين بقية العالم، فإنه يجب أن يميز قبيلتنا عن القبائل الأخرى، ويتتبع التقدم خلال الزمن والتاريخ. لو أن «الحدود الموضوعية للخيال بالهجرة» توضح صفات أى جنس عصبى أو خيالى آخر، فإن أمريكا الحديثة لها نفس المراجع والمصادر الثقافية للشخصية القومية مثل أى أمة أخرى. ولهذا فإن كوبر يسرع بوضع بعض الفروق الضرورية: فعلى عكس إنسان القبيلة بأى مكان، نجد أن ملابس الهندي الأمريكي الشمالى توضح أفكاره فى رداء مختلف ولفته بها ثراء واختصار مفيد - «فهو يوضح عبارة كاملة، فى كلمة، ويوضح معنى جملة كاملة فى مقطع لفظى، وهو أيضا يوضح تأثيرات مختلفة بأبسط انعكاسات لصوته» (٤٧٣). إن كوبر يتعاطف وأيضاً يدافع عن وضع الهنود الذين كانوا «ملاك البلد الذى احتله الأوروبيون»، وكانوا أول من يتم طردهم، والقدر الحتمى لهؤلاء الناس الذين اختفوا قبل «التقدم أو ما يمكن أن نسميه غزو الحضارة مثلما انتهت خضرة غاباتهم الأصلية أمام الصقبة القارس» (٤٧٥). وبقية الرواية توضح انتشار الكهنوت المقدس فى التاريخ، ورغم تضرع كوبر لـ «الحقيقة التاريخية الكافية» ليحدد أساليب الاستعمار الألمانى لـ Mohicans، فإن خضوع جنس لآخر يمكن فى مصطلحات التاريخ الجدلى، ويبقى كإنقلاب بلاغى أكثر منه عسكرى أو اقتصادى.

ولعنة التاريخ أكثر أهمية من هذه الحقيقة المرضية فى تاريخ كوبر الشهير Natty Bumppo. وLeatherstocking Tales تعتبر الآن «مرجعاً ثقافياً ومصدراً للشخصية القومية» (كيلى ٧). وفى قصة ماضى أمريكا (١٩٨٣) يضع ويليام كيلى هذه الروايات بجانب تصريح الاستقلال، و«خطاب جيتسبيرج» بعبداً و«صوى ديك»، و«هكل بيرى فين»، ويدعى أنهم حالات متميزة من النصوص -، عن نظام الدعم الأكاديمى - حتى أصبحوا جزءاً من التراث الأمريكى. ونأتى بامبو رجل غابة متفوق، وطويل، ونحيف، وشديد، وأخلاقي طبعى، وهو يرمز للنموذج الأمريكى الأصلى. فهو متكبر ومخلص، يعتبر رجل قبيلة بدائى، وفيلسوف قديم. أما شينجاكوك فهو المتوحش النبيل - عدو عنيف وصديق مخلص، روح شرف الهندي وسيد معارف وتقاليده إنسان الغابة. وابنه إنكاس هو الهندي الجسبل - دون خوف أو خداع. والنقيض لهؤلاء الثلاثة الأمريكان الشجعان هو ماجوا - الهندي الهيمورون الشرير، فهو ذكى، بليغ، ولكن غدار. لقد ورث طبيعة العنف من قبيلته ولكنه طور الصفات التى تستحق التوبيخ عند الإنسان الأبيض. إنهم يعيشون فى منطقة حيث الحياة اليومية عبارة عن محاكمة من الطبيعة، ولكن لديهم قوة من ذلك النوع الذى يهدد بهبوط روحهم. ورجال القبيلة هؤلاء يحاربون العناصر الخارجية بنفس الشجاعة التى يواجهاون بها الداخلية، وكصورة بلاغية فإن حريمهم ضد ماجوا كانت تطهيراً للنفس وليست تطهيراً فقط لـ مانروس وهوارس، ولكن أيضاً لنا والحضارتنا الحديثة. واحتفالنا بقصصهم فنحن نحتفل بأنفسنا؛ نشارك ونستعرض بالأمشلة النبيلة التى قدموها لنا عن طيب خاطر. فبالإضافة لهذه القوة والطبقة الطبيعية، فالهندي لديه جمال برى جذاب ومخيف. والرسول الهندي

الذى يحمل أخبار سيئة للمعسكر البريطانى لديه «عنف شديد يمتزج بهدوء البربرى، وهذا هو ما لفت انتباه العيون الخبيرة أكثر من الذين يفحصوه الآن» ؛ كان هناك «نوع من الإهمال لشخصه مثل ذلك الذى يمكن أن يحدث الآن من الجهد الكبير والحديث الذى لم يكن لديه الوقت الكافى لإصلاحه». ولقد خشى كوير بشدة تأثير محاولاته الفنية على الإنتاج ومنع بعناية مشاركته الإبداعية، قائلا «إن ألوان ظلام الحرب امتزجت فى الظلام العظيم وأظهرت ملامحه داكنة اللون التى بدت أكثر وحشية وإشمئزازا حتى يأتى الفن ليهرب هذا التأثير عن طريق الصدفة. وتتألف عيون الرسول مثل «نجم لامع بين السحاب المنخفض» ويبدو «أكثر هدوءا من حالته فى البرية الأصلية» (٤٨٧).

إلى جانب العنوية التلقائية الجمال البرى والبساطة الأصلية والبراعة، فإن الثقافة الهندية تتمتع بالحضور القوي والطبيعة الرحمة. ونأتى بامبو والرسول الهندى يصلان كرجال القبيلة أكثر من كونهما أجزاء من روح الشعب الثقافية المسيطرة. والصفة الجوهرية لهذه الأرض الطيبة هى العناية الإلهية. وصورة شينجاكوك جزء من هذا المنظر وهى أكثر جمالا. ففى البداية نراه جالسا على جذع خشبى مكسو بالطعالب. «فى وضع يسمح له بزيادة تأثير لفتة المكتسبة، بالإيماءات الهادئة ولكنها معبرة، لهندي مرتبط بمناقشة» (٥٠٠). ولقد حصل على هذا الشكل عن طريق ميله الطبيعى لفعل الخبير للآخرين، وبسبب قدرته الفطرية على قبول الحياة بطرقها. وتطوره الثقافى هو جهد اختياري فى الانتقاء الطبيعى للإنسان. ولقد أتم شينجاكوك دائرته الطبيعية للحياة والموت فى كتاب «الرواد» ودخل نأتى بامبو حياة أسطورية وأصبح جزءا من البرية والـ Effinghams أصبحوا مستوعبين فى المجتمع. وتمييز كوير الأخير عن الإنزال النفسى لنأتى عن المجتمع يؤكد موافقته «لقد ذهب بعيدا فى اتجاه الشمس التى تقرب - الشئ الأول مجموعة الرواد الذين فتحوا الطريق لمسيرة أمتنا عبر القارة» (٤٦٥) وفى إستعادة شكل القوى المحركة للثقافة الأمريكية تنتقل من الفوضى الظاهرة للأشخاص المرتبطة بأغراض متعارضة. ولقد كور كوير نفس المثال فى المستكشف The Pathfinder وقال لنا هنا إن مشاعر «نأتى» تظهر «ولتحتك انتعاش وطبيعة الغابة التى مر بها كثيرا فى ذلك الوقت، ولا يوجد مفتى كان يمكنه إصدار قرارات أكثر وضوحا فى المواضيع المتصلة بالصواب والخطأ»، و «الصفة الأكثر وضوحا فى التشكيل الأخلاقى للمستكشف هى حاسته الجميلة والأكيدة نحو العدل.

لماذا اختار الهندى الحياة المثالية - التى جعلت أمريكا كما هى الآن - أكثر من اختياره الحياة العملية - التى غيرت مجرى ماضى أمريكا - ويمكن تفسير ذلك بسهولة بالدراسة النظرية لإنسان ما قبل التاريخ. ولكن أولوية هذه العقيدة البسيطة تبنى الضرورة الشديدة للحكم على أساليبنا مع أنفسنا، قائلين بتأكيد إننا أفضل من أسلافنا لأننا حضرنا بعدهم. ومن جهة أخرى فإننا كنا محظوظين. وبقي بامبو كمثل لأنه قام بالحكم الأخلاقى الصحيح. ولقد قام بالحكم الأخلاقى الصحيح لأنه تعلم بالطبيعة وبقوانين التطور التاريخى التى استنبطناها بالموهبة الأصلية للاختيار الطبيعى. إن صور كوير الخيالية متوازنة مع روح الجماعة للنهالة الطبيعية فى وقت التاريخ الأمريكى كان مجرد وجود الفرد هو مساهمة فى

بانوراما سريعة للاستقامة بنت بثبات قوتها الدافعة وقامت بعمل غلاف لنا (٢).

وفي قلب الظلام "Heart of Darkness" تتغير مناظر الحياة القبيحة: الفضاء الخارجي - الذي تم تقديسه من خلال وصف الأرض والناس - أصبح داخلي. ونحن ندخل عقل فارلو من البرية الطبيعية لكوبر، والتميز والكونغو نهران متدفقان بدلا من الطبيعة الممتدة في The last of the Mohicans. و تنتقل من روح الجماعة المحلية لأمريكا الأولى إلى العناصر المشبهة للشفقة في التاريخ اللازمي لوحشية الإنسان للإنسان. الوحشية القديمة مارالت هنا ولكن وزنها الخير اختفى. و الرحلة بدلا من الأرض كمركز للمحكمة الروائية. و يصف كورتاد "قلب الظلام" على أنها «قصة وحشية» صحفى أصبح رئيساً لمخبطه في داخل البلاد. و جعل نفسه ممروداً من قبيلة من الهنوجين. ولكن الموقع الأقرب يعي بحمل بالكاد الفكرة المنتشرة. ولقد لاحظ ألبرت جي جيرارد مرونة و بحيرة الطبيعة المتلاشية للكونغو فائلاً إن الأرض تتحد في تلاشي من المستوي الواعي: كوبراد سواء كان يعرف أم لا فلقد كان يكتب "رحلة ليلية" أنه اكتشاف تحت مستوى الوعي بالشعر الفطري في الإنسان. وكورتاد كان يعرف. ولقد كتب «مغامرة الكونغو» كب لو كان يعجز باعتماد النقاد «بغداً كان أسوأ اندفاع للمهب الذي شوه تاريخ إدراك الإنسان و الاكتشاف الجغرافي». ولاتكمن الشفقة في دهشار فسرت أو الصمير الأوبى. ولكن في الحرب تغير ضروري لندي حدث للسكران أفصلين للكونغو: في سلمية التدمير وليس في النتيجة النهائية. وكما يذكر فرانكلين وكر، أن انهيار كيرتز يوضح فكرة عامة عند كورتاد وكتاب آخرين لمفسر الفترة: خطورة الذهاب للسكان الأصليين سواء أكان ذلك في جزيرة هندية أو في جزيرة بالبحار الجنوبية أو منطقة أفريقية بوية (وذكر ١١).

والسؤال في علم الأنثروبولوجيا عن الرابطة المتنافضة بين الحضارة والقبيلة - وأنا استخدم المصطلحين هنا - أحدهما مضاد للآخر للإقناع فقط - كما في كلمات هارولد آر. كوليتز حين يتحدث عن «عده تحول كيرتز. للقبيلة ولا «رجل الدفة». بحث كوليتز على: أن العنصر الأساس للفصاة هو عدم تحول رجل الدفة وكيرتز إلى القبيلة: وكلاهما عثر سبب انزعاجهم عن أساطير والعدوات الغيلية. وسواءً حصل إلى نقطة يدعى فيها رأى كوليتز ولكن أولاً سأخص افتراضاته. يقول كوليتز إن «الهمجية المتحضرة ليست مجرد علاقة بسيطة كما كان يعتقد المستعمرون الأوائل».

تخلص الأفارقة من قيود ودعائم نظامهم الاجتماعي القديم وعدم مفردتهم على الحياة بمستويات الإنسان الأبيض جعلهم بشر أقل اشباعاً من الهمج الغير متحضرين والقساء. ومنذ وقت جوزيف كورتاد حصلت عملية عدم التحول للقبيلة على محرك في أفريقيا: وتأثير الحضارة البيضاء أنتج عدداً من "الحمقى الغير مستقرين وشخصيات منبوذة بلا نظام، تائهة بين الثقافة اليمانية المفقودة والحضارة البيضاء" (٢٢٢).

ولقد نقل كوليتز ملاحظات مارلو الاتعالية لتدعيم ادعائه. فمثلاً يقول إن "الأسود القوي المنتمى لقبيلة ساحلية هو "نوع أحق غير مستقر"، وهو غير مجبل، ولا اتكالي مثل أكلي لحوم البشر.

السكان الأفارقة يمكنهم تحقيق أغراضهم من خلال حدود ما يحيط بهم فقط ، مثل معتقدات الحضارة التي تحملها أوروبا والقيصة التي تعرضها وصولاً للنقطة التي تبدأ أفريقيا منها . وبعد خمسين عاماً عبر آرثر جارقيس بأسلوب نثرى فى مؤلف حرقه آلان باتون ، «البلد المحبوب» (١٩٨٤) عن عواقب انتهاك حدود الآخرين .

كان النظام القبلى القديم بكل خرافاته وسحره نظام أخلاقى . سكاننا اليوم يقومون بالجرائم ، والدعارة ، وشرب الخمر وذلك ليس بسبب أن طبيعتهم هكذا ، ولكن لأن النظام البسيط للعادات والتقاليد قد تم تدميره . لقد تدمر بتأثير حضارتنا . (نقلها كولنز ، ٢٣٠)

وسواء أبدأنا رأى جارقيس - وباتون - بإرجاعه الذنب لذواتنا ، فنحن قد جعلنا على رؤية الحقيقة لعالمين . ويمكن للشخص أن يدعى أن «قلب الظلام» عمل خيالى لما يحدث عندما يصطدم مفهوماً للمجتمع مع المجتمع الواقعى . إن كونراه يعيد تأكيد انتصار القبيلة من خلال انتصار الطبيعة على الثقافة ، والصورة الأكثر تأثيراً لذلك هى نمو الحشائش من خلال وفوق الهياكل العظيمة لمثلئ الجماعة . وهكذا يصبح التطور الثقافى كاملاً : متحرر من الوحشية الحقيقية ، تلك التى نراها فى رواية كوبر . والقبيلة تعود الآن كواحدة جديدة ، فوضى فى قلب الظلام . فراغ يتم بداخله بحث الأرواح فى رتبة أقل ، مكان قاحل يعود منه القليل ، لو كان هناك شئ .

وهذا يتم على أعلى مستوى الأرض الخارجية الأوسع . وعلى مستوى الشخصيات ، فإن كونراد ينجح امتيازاً للقبليين أيضاً ؛ وفى الواقع أن السكان الأصليين لديهم أسلوبهم لدرجة أنهم يحصلون على نسب أسطورية ويستبدون شغفتنا وإعجابنا . وغالباً ما ينظر القراء إلى هذه الشخصيات كغطاء للشخصيات الحقيقية . هؤلاء الذين يحفظون الكتب فى أقسام الشركة ، أو يحصلون على الوظائف فى لندن وفى «الضوء والظلام» يتضح التطور الخيالى والفكرى فى قلب الظلام . لكونراه ؛ وقد لاحظ ويلفريد داودين وضع كونراد لملايس المعاسب البيضاء واللامعة إلى جانب تدمير المحطة ويؤس الناس السود الذين يزحفون فى ظلام الأشجار . ويقترح ستيوارت ويلكوكس أن غطاء كيرتز كان مقصوداً ، وأن الفتاة الأصلية تدل على «تورطه العاطفى مع الزمن والجسد» . وكما يقول كونراد يتحلى بعاج من «أنياب عدة أفيال» .

كانت همجية وفاتنة . عيون وحشية ورائعة... وفى الهدوء الذى ينزل فجأة على كل الأرض الحزينة فإن البرية الضخمة ، والكتلة الضخمة للحياة المشرمة والناهضة تبدو كأنها تنظر لها مستغرقة فى التفكير كما لو كانت تنظر إلى روحها العاطفية والمظلمة (ص ٦٢) .

أمر طلب عاطفى من المؤلف الروسى الذى أبحر بداخل المراكز الداخلية لروحه ؟ ربما . ولكن أى برنامج خفى أبلىغ بطلب كونراد ؟ هل هى آخر وقفة أخلاقية لشاعر فيكتوريى رمزي - كل شخص - يجب أن يقوم . برأبباته بالإخلاص الأخلاقى الذى يعلنه ؟ هل هواتهام كاذب تم تحصينه فى سياسة عدم التدخل-Laissez Faire - sez فى الخطر الأخلاقى الكامن ؟ أعتقد أن رسالة كونراد تأتى من حبه للإنسان أكثر من رغبته للدعوة الأخلاقية والاعتناء ، فهو يقول من خلال قصة رمزية عن الموت إن تدميرنا للقبائل لا يمكننا

" السكان الأصليون القساء " إنه يبرهن على أن كونراد يقدم سكانا أصليين تركوا القبلية " فى شكل شخصيات سجناء يحرسون ابن المدير الذى فى حالة سيئة، والمرحلة الثانية يصور رجل الدفة ؛ وأن هذه الشخصيات تقدم أيضا أفريقيين تم حرمانهم من معتقداتهم التقليدية ومستوياتهم السلوكية بدون أن يتأقلموا أو حتى تكون لديهم القدرة على التأقلم مع هذه الأنماط التى للبشر ذوى اللون الأبيض .

إن جدل كوليز يصح مقبولا لو أننا أيدنا آراءه التى تسلم بالمصدر المقدس للإنسانية، وهم الحكام، ضد التكيف مع الوجود الوحشى الغير كامل ، وهم المحكومين. وبهذه العقوبة الإلهية، فإن أى نوع للخلط بين نوعين - فى الدماء، أو الحالة الاجتماعية، أو المراحل الاقتصادية أو العلاقة السياسية - هو معادل لتزاوج الأجناس، لأنه شئ ضد أقوال الكتب المقدسة ويؤدى إلى عواقب ضارة. والعقوبة لها تأثير كبير فى مستعمرات كثيرة؛ فهى فى الواقع تحدد صفات الحالة الاستعمارية.

ويقول كوليز إن سكان أفريقيا الأصليين يحددون أعراض هذه العواقب. ويقول أيضا إن الأفارقة من السواحل يكونون أكثر تحضرا نسبيا ، وهم بمثابة " أولاد تبشيريين " كما يأتى وصفهم فى عبارات الازدراء للمواطنين البيض - أكثر من هؤلاء الذين يعيشون بجانب النهر لأن الانسان الأبيض على الساحل امتلك " المصانع " منذ أمد طويل . وتعليق " مارلو على أشباه المتحضرين هؤلاء شئ مشير لما خصرية " أحد الذين تم ترويضهم (الحارس) ، "وجنس هام" (رجل الحريق) . وله عالمه الخاص (رجل الدفة) ، وشاب زنجى متخوم (غلام المدير). وفى " إبعاد هؤلاء الملايين الجهلة عن عاداتهم البغيضة " قدم المبعوثون الهلچيكيون " ليس السيد ذو البشرة الداكنة ولكن مخلوقات تافهة لها عادات نادرا ما تكون مقبولة تماما " (٢٢٩) .

وعلى النقيض تماما . يرى كونراد فى قلب ظلام أفريقيا نقطة من الضوء وهى تبين له حدود الحضارة وعواقب تخطى هذه الحدود. ولقبول المقدمة المنطقية لإيمان مارلو بالكهنوت المقدس لفصل الأجناس ، يجب أن تفقد المشاهد أهميتها قبل رحيله ؛ حيث يحذرنا من أن السطوة الثقافية مصادقة تاريخية ، حيث يكون رد فعله هادئ ضد التعليقات المتنازلة من عصبته ، وحيث يرى توازيا بين ممارسة النهب بين الناس المتحضرين والقبائل آكلة لحوم البشر . ويستقطب كونراد شخصياته بين المجموعات القبلية والاستعمارية ، وورط فيما بعد الانسان الأفريقى مع الانسان الأبيض ليحرف كيف يعود الانسان المتحضر للعالم القبلى رغم أن كيرتز يصورنا جميعا كبشر واقعيين دائما دون وعى تحت غواية نشأتنا الأولى - الحياة البدائية والوحشية - التى كانت لنا. وعلمية وصل الطبيعة بالحالة النفسية " لبطل الثقافة " مارلو ، باستخدام عبارة ليوجاركو، مستمرة خلال القصة . ولهذا فسخرية مارلو مشيرة للسخرية فى نفسها . وهو يعترف بمكياسه بأن الكونفو هى الأقوى لمواجهة وهزيمة كيرتز ؛ وعلى النقيض يقول إنه لو أن القبلية البدائية الافريقية هى ماتركنا ، فإننا سنرث قوتها وحيويتها . ويقدم لنا كونراد نصرين فى موت كيرتز : الأفارقة لنجاتهم من انقضااض الأوربيين ، ومارلو لقيامه برحلة فى نفس النهر وعودته بلا ضرر. وكلاهما فاز بالطبع لوقوفه بجانب الطبيعة . إن كونراد مثل مارلو يحاول ان يجعلنا نصدق أن

من إبادة الكونغو لأن المكان والشعب جزء منا، بمعنى أن قتل السكان الأصليين يعد كناية عن الانتحار. والعنصر البدائي القبلي، وهو القدرة على التعايش مع الطبيعة، لا يعيش فيها فقط ولكن يعطينا أيضاً القوة المتجددة التي يمكنها تخليد بقائنا في السنوات القادمة. والحاجة الأساسية هي أن نتعرف ونحافظ على القوة القبلية.

منطقياً أننا لو أردنا أن نقدم لقريتنا صورة رائعة لاستمرار حاضرتنا ومستقبل ذريتنا، فيجب أن نعيد تنظيم القبائل التي تلاشت واختفت، ونعرضهم كشواهد على بداية تكوين ثقافتنا. ويجب أن نعرف القبيلة ونعني هوية إنسان القبيلة، ونضع صياغة للبرامج الاجتماعية، ونحدد برنامجها سياسياً، وخططاً اقتصادية للحماية، وفي الواقع لتجديد، الحالة الراهنة للمجتمعات القبلية كمرجع. ولا يوجد في الولايات المتحدة تعريف تشريعي أو قانوني لتحديد هوية شخص ما كهندي. وللأغراض الإحصائية يتم تحديد الشخص الهندي على أسس التصريح الذاتي. فلو لم يتمكن الشخص من إعلان شخصيته، فإن القائم بالإحصاء يعتبره هندي لو ظهر، أنه هندي أمريكي أصيل أو - لو كان هندي مختلطاً بدماء - أيضاً - يتم إدراكه في قبيلة هندية أو في بيان الوكالة أو يتم اعتباره هندي في المجتمع الذي يعيش فيه (٣). أن تصنيف القبائل والتعريف بأعضائها يعتمد على مقياس سطحي. ومكتب الشؤون الهندي وهو وكالة تابعة لوزارة الداخلية أحصى أكثر من ٦٥٣ قبيلة هندية، ومجموعات وقرى، وقرى الهندو الحمر الأمريكية ومجموعات صالحة للمساعدة الفيدرالية. ولقد قام المكتب بتصنيف الهندو تبعاً لوسيلة من وسيلتين قديمتين: إما عن الطريق الذي يجد به الهندو طعامهم أو باللغة التي يتحدثونها. وتبعاً لوسيلة حصولهم على طعامهم ينقسم الهندو إلى سبع مجموعات. في الشرق من البحيرات العظمى وحتى خليج المكسيك وكانوا دجال الغابة للغابات الشرقية. هذه المجموعة كانت تسافر على الأقدام أو بالقوارب الطويلة ويعيشون عن طريق الصيد، وصيد الأسماك، وإلتقاط الثمار. وهؤلاء كانوا السكان الأصليين الذين وجدهم أول المستقرين الإنجليز في فيرجينيا وماساشوستس. وفي وسط الولايات المتحدة كان يوجد "صائدو السهول" الذين كانوا يعيشون في غرب المسيسيبي وفي شرق الروكي، ويمتدون من مونتانا وراكوت حتى تكساس. وفي بقية البلد كان يوجد عدة مجموعات صغيرة وأسماؤها كانت توضح طريقة حياتهم: "صائدو الأسماك الشماليين" في الغابات وأودية النهر في واشنطن وأريجون، و "جامعو المحبوب" من كاليفورنيا ونيكادا و يوتاه، و "رعاة ناكاچو" من أريزونا، ومزارعو القرية الهندية من نيومكسيكو، و "سكان الصحراء" من كاليفورنيا الجنوبية. وتبعاً للغات التي كانوا يتحدثون بها، فالهندو لديهم ثمانى مجموعات رئيسية: الجون كويان، اروكويان، كادويان، موسخوجيان، سيوان، پونتيان، ازاباسكان، وأوتسو - أزيك. وكل من هذه العائلات اللغوية لديها صفات اجتماعية مميزة و تشابهات ثقافية.

إن الأهداف الأساسية لمكتب الشؤون الهندية، محدد بمصطلحات متساوية من الكياسة و هم: هندو لديهم مستوي معيشي مرتفع، وهو تولي الهندو والقبائل الهندية لمسئولية قلوبهم ومواردهم الأخرى، و

أمور الهنود السياسية و الإجتماعية وحريرتهم للحفاظ علي ثقافتهم و موروثاتهم . وفي " خطاب في الأمور الهندية " من الرئيس ريتشارد نيكسون للكونغرس في الولايات المتحدة في يوليو ١٩٧٠ " ، تعرف علي عدم الارتياح و الصعوبة التي تواجه علاقة أمريكا البيضاء مع القبائل الهندية . ولقد وصف بعض الزعماء الهنود الرسالة علي أنها " تاريخية في أسلوبها و معناها " . ولقد تم اعتبار الخطاب أنه أكثر التصريحات حساسية و تقدم سياسي تم إصداره من مصدر رسمي ولقد قال نيكسون في الرسالة: ... إن قصة الهندي في أمريكا شيء أكثر من تسجيل لعدوان الإنسان الأبيض الدائم ، ونقض المعاهدات ، والنوم المتقطع ، والفشل الممتد . إنه أيضاً تسجيل للقدرة علي البقاء ، والتكيف والابتكار في وجه العوائق الساحقة. إنه تسجيل لمساهمة رائعة لهذا البلد - ولفنه و ثقافته، ولقوته وروحته ولتاريخه ولأغراضه . (٥٨) .

والضرورة الملحة لخطاب الرئيس هذا تأتي منسجمة مع التغيير في صورة الثقافة الهندية القبلية في أمريكا . وكما ذكر روبرت رولاند أنه منذ الستينيات و الهنود أصبحوا فجأة واضحين في الحياة الأمريكية - لم يعدوا مثل النميل الوحشي الأسطوري أو الشخص الشرير في الفيلم أو الرواية ، ولكن كوجود معاصر جداً . ولقد أخذوا خطط و أساليب المقاتلين السود ، ولقد تم تنظيم القدرات الهندية، وعرضها، و شغلوا الباني الحكومي و الأرض الفيدرالية، وطالبوا بمساواة كاملة و معاملة خاصة أحيانا لتعويض آلام الماضي.

ولقد إستجابت المؤسسات الثقافية الأمريكية لهذا العراك بتركها المقولب الثابتة ، وحاولت تقديم صورة واقعية لماضي الهنود و حاضرهم . وكشال لحالة التغيير هذه، قدم رونالد أفلاما مثل "رجل يدعي حصان" ، و "رفيق جاك ر"، "عندما تموت الأساطير" ، و "رجل كبير صغير" ، الذي عامل الهنود كأفراد مجتمعين ، و صور حياة الهنود كأنها شيء عضوي كامل عادة ما يُفقد في المجتمع الأبيض . وقامت المتاحف الرئيسية في الولايات المتحدة بعرض الفن الهندي للجمهور - فمتحف ويتني في نيويورك مثلاً قدم "مائتي عام من الفن الهندي لشمال أمريكا" (١٩٧٢) ، ومجموعة متنوعة من الفنانين المعاصرين عرضت أعمالها في متحف بروكلين . وشكل الشخصيات الهندية يسيطر في الأعمال الحديثة مثل "طار فوق عش الوقواق" و "وسيط الشخص الملعن" .

إن "إدفن قلبي علي القدم المجرح" Bury my Heart at wounded knee لدى براون يحكي قصة الصراع الهندي - الأبيض في أتنا . ١٨٦٠-٩٠ من وجهة نظر الهنود . ومن بين الفنانين و الدارسين و الكتاب فإننا نتذكر فريدريك دوكتاد (مدير متحف نيويورك للهنود الأمريكيان) ، ومارجوري تالشيف (الممثل في فرقة باليه نيويورك و باريس) ، ون. سكوت مومادي (مؤلف منزل مصنوع من النور House made of Dawn والأستاذ بجامعة سانفورد) . ولكن طالب المدرسة الثانوية الأمريكي التقليدي يتخيل الهندي في صورة إنسان يضع الريش فوق رأسه و الخنجر في يده ليصارح من أجل العدل في السهول البيرة . إن أسطورة لون رينجر ورفيقه الهندي قائمة علي خيال من الماضي تغذي الأفكار

الرومانسية و تحفظ القوالب الثابتة حية في الخيال العام.

و تكثر هذه القوالب الرومانسية المتشابهة في بلاد أخرى كالهند. ولقد دمجت الملاحم الهندية الصور المثالية لشخصين بدائيين إيكالاثيا و چارا سافار ، في أساطير قومية للمهاهارات Mahabharat و الكريشنا پورانا Krishna Purana و الإيكالاثيا يمثل التابع المثالي الذي أنكر التدريب العسكري في دير "درونا" بسبب أصله القبلي ، وكان مدرسا للأمراء والعائلات المالكة. و أقام مركزاً للتدريب خاص به ونحت صورة لدرونا الذي يعتبره معلمه الروحي و أدي تدريباته. ولقد اكتشف درونا البراعة "الفائقة" لإيكالاثيا من بين تلاميذه في أثناء مهمة مع أتباعه. ولكي يتغذ نفسه من الارتباك و يحمي. نزه عن أتباعه الملكيين، طلب إصبع إيكالاثيا الأسير كألعاب لمدرسه. ورغم معرفته أنه سيكون في حماية للأبد من أن يضره بالقوس ، فإن إيكالاثيا قطع إصبعه بشجاعة ووضعه عند أقدام معلمه. والهنود يستخدمون القصة كرمز لولاء التلميذ لمدرسه. ولكن الأساس أن استطرد هذه الملحمة هو رسالة الكاتب عن الطيبة الفطرية والقوة الأخلاقية للشباب البدائي. وإيكالاثيا يجسد الخوف من مصدر الفشل فيما يتبع التدريب الثقافي الجيد الذي تلقاه، إن رغبته في النزاع عن القوة تهدي. من خوفنا - والقصة الرمزية كلها تشكل نسيجا لتحقيق الرغبة^(٤) و القصة الثانية عن وفاة آخر ماهاهارات، و كريشنا المشير للحرب وميلاده الجديد، ولورد چاجانات رمز السلام. وكلتا القصتين لها شعبية كبيرة. وشخصيتيهما القبليتين تم ظهورهما كشيء يستحق المحاكاة. ولكن مجهودات الحكومة المركزية للنهوض بالحياة الإقتصادية من خلال خطط عمل مؤكدة مثل المحصة في المعاهد الأكاديمية والعمل قد آزاد من نسبة الاستياء. ولقد تخلص الهنود من الحنين للماضي بمجرد أن أصبح إيكالاثيا و چاراسافار حقيقة في حياتهم اليومية. ومرة أخرى فنحن لدينا مستويات نسبية من القبلية والبدائية. فكل مجتمع متحضر يعتبر نفسه مرحلة متطورة من مجتمع الآخر. فالأمريكي الشمالي يسمى حياة الجنوبي بدائية بينما الجنوبي يرى أن حياة المكسيكي بدائية، وساكن المدينة المكسيكي يرى أن عادات الأزتكى الريفية بدائية - سلسلة طويلة من الإدعاءات التنويرية شجعها الدين والعلم البديل. ونحن نرى أن العادات حسنت من طبيعة الإنسان الأخلاقية. ومن هنا كانت محاولة كوبر لعرض ناتى بامبو وشينجاكجوك و أونكاس في ضوء روح الشعب السلوكية - ومن جهة أخرى فهو مجهود لمناغمة التطور الثقافي للإنسان مع التطور الديني - وبالتحديد التعاليم المسيحية الجديدة في انتقالنا من البراءة للخبرة. ومن وقت لآخر يقوم المؤرخون والفلاسفة و علماء الاجتماع بتحدي هذا المذهب للتطور الخطى. ولقد استخدم مونتين تقارير عن الناس البدائيين في البرازيل بنفس الأسلوب الذي استخدمه تاسيتوس المؤرخ الروماني في تقاريره عن القبائل الألمانية - ليعبر لأي حد تختفي حضارتهم السطحية وراء بربرية عميقة، ولكي يمدوا قراؤهم للتخلي عن أجسامهم و عقولهم للطبيعة. و بالنسبة لجيامباتينا فيكو فإنه يعتبر البربرية القبلية شاعراً طبيعياً، ومصدراً للقدرة الخيالية في الإنسان المتحضر الحديث كمالك لقدرة إعطاء الشكل والقدرة الجمالية التي توجد أصولها في الحضارة. وهو يرى أن الإنسان البدائي هو ذلك الشخص الذي يشعر بالطبيعة و يفكر

بالشعر.

وينفس الطريقة وإن كلود ليثي - شتراوس يرى أن ما يسميه الناس المتحضرون تقليدياً "بالعقل الوحشي ليس إلا مستودعاً لموهبة خيالية قوية إختفت عند المقابل المتحضر تحت تأثير التحديث . ويقول أن العقل الوحشي نتاج نوع خاص من العلاقة مع الكون التي تقوم بإبادتها في تعريض إنسانيتنا للخطر. وهذه العلاقة قللت إدراكنا بقياتنا وثقافتنا القبلية ، وما أؤكد عليه هو العبارات الموهبة بالتناقض . فمن جهة يجب أن نؤكد علي انفصالنا و اختلاقتنا عن كل شيء قديم، ومن جهة أخرى يجب أن نؤكد علي أهمية ارتباطنا بكل ما جاء قبلنا . ويجب أن نوضح كم نحن مختلفون عما كنا عليه، ورؤيتنا تجاه قباتنا يؤثر عليها التعريف الضروري للحالة الوجودية في التقدم التاريخي . ويرى سي .جي چانج أن التقدم في الحكم الأخلاقي هو نفس الشيء بالنسبة للإنسان البدائي والمتحضر (شيء بداخل النفس) ، وهو يشتر حقيقة أنه كلما حاولنا الهروب بشدة من الماضي وهو العالم المخيف للوجود القبائلي ، فإننا ندخل أسرع في عالم غير عقلي من السحر والعلم . وهذه هي القبلية القديمة في زى جديد .

Sura P.Rath

(جامعة ولاية لويزيانا)

(١) في المؤتمر الدولي لـ « الثقافة القبلية والعالم المتغير » (كاتاك. الهند ٩-١٢ ديسمبر ١٩٨٨) تم تقديم طبعة أسبق من هذه الورقة ، ثم حدثت مناقشة حية بعد الورقة = النظرية = « في القبائل والصفات الوثنية » حيث قام العالم أنتوني ووكر من جامعة أوهايو بتقديم = العالم الرابع لمصطلح مناسب أكثر - ولكنه أقل وصفاً - للقبيلة وكان ووكر يتادي بمصطلحات طبيعية لا تخضع للإجماع .

(٢) دونالد بيزارد قدم حالة واضحة عن « المثالية الأخلاقية » في الكتابات الواقعية الأمريكية للقرن التاسع عشر وقراءته لنهوض سيلامسي لأفام The Rise Of Silas LAPHAM و " عاصرات محابس فين " Adventures of Huckleberry Finn و " ما تعرفه ميري " What Maise knew يوضح أن أثر الذاتيه والمثالية أصبح كميراث في الحياة الأمريكيه والأدب الأمريكي Realism and Naturalism in Nineteenth - Century American Literature خاصة - سول

٣ - ١

(٣) المعلومات التي في هذه الفقره والفقرات التاليه مأخوذه من " الهنود الأمريكيون " وتم طبعه بمعرفة وكالة استعلامات الولايات المتحدة ، ويلنجتون . نيوزيلندا (بلا تاريخ) .

(٤) في دراسات في الأدب الأمريكي الكلاسيكي وصف D.H. Lawrence القصص على أنها " تناقص في الواقعية و تصاعد في الجمال " وأكد أن التسلسل يبلغ أقصى إرتفاعه في " الأسطوره المؤلفه " و تحقيق الرغبة " في " ذبح الظبي " The Deerslayer راجع كليي ص ١٦٠ - ١٧٥ .

WORKS CITED

- The American Indians*, Welhington, New Zealand, U.S. Information Service, (no date).
- COLLINS, HAROLD R. "The Detribalization of Kurtz and the Second Kate Helmsman" in *The Western Humanities Review* (Autumn 1952) p. 299-310. Reproduced in *Heart of Darkness and the Secret Sharer*, ed. Franklin Walker, p. 227-30.
- CONRAD, JOSEPH. *Heart of Darkness*, ed. Robert Kimbrough. New York, Doubleday, 1971.
- *Heart of Darkness and The Secret Sharer*, ed. Franklin Walker. New York, Bantam, 1971.
- COOPER, JAMES FENIMORE. *The Leatherstocking Tales*, 2 vols., The Library of America, 1985.
- GUERARD, ALBERT J. "The Journey Within" in *Conrad the Novelist*, Cambridge, Mass., Harvard Univ. Press, 1956. *Heart of Darkness*, ed. Robert Kimbrough, 167-75.
- GURKO, LEO. "[Conrad's Ecological Art]" in *Joseph Conrad. Giant in Exile*. New York, Macmillan, 1962. *The Heart of Darkness*, ed. Robert Kimbrough, p. 196-200.
- JUNG, C.G. *Modern Man in Search of a Soul*. Trans. W.S. Dell and Cary F. Banes. New York, Harcourt, Brace and Company, 1933.
- KELLY, WILLIAM P. *Plotting America's Past: Fenimore Cooper and the Leatherstocking Tales*. Carbondale, Ill., Southern Illinois Univ. Press, 1983.
- LEVI-STRAUSS, CLAUDE. *The Savage Mind*. Chicago, The University of Chicago Press, 1966.
- PIZER, DONALD. *Realism and Naturalism in Nineteenth-Century American literature*. Carbondale, Ill., Southern Illinois Univ. Press, 1984.
- WHITE, HAYDEN. "The Forms of Wildness: Archaeology of an Idea" in Edward Dudley Maximilian E. Novak, ed. *The Wild Man Within: An Image in Western Thought from the Renaissance to Romanticism*. Pittsburgh, Univ. of Pittsburgh Press, 1972. p. 3-38.

العزلة في الطاوية القديمة

تأليف: فيليب . جى. كوخ Philippe J.Koch

"يوجد أعظم الناسكين في الشوارع المزدحمة" (١)

(قول تقليدى صينى)

بالإضافة إلى أن الـ "تاوتى تشينج" Tao Te Ching أو الـ "تشونج تسو" Chuang Tzu فلسفتان حيتان.. فإنهما فلسفتان للعزلة. وهدفى في الصفحات القادمة هو الشرح والدفاع عن هذا الادعاء، موضحا النوع المميز للعزلة الذى يعلمه لاوتسو وتشونج تسو. (٢)

والآن ورغم الشعور الغامض بالعزلة - للبحث الذى يهدف فوراً ما يتخطى فهم الناس الآخرين، إذ أنه أكثر عمقا فى حد ذاته- الذى يتدفق من كل صفحة تقريبا من هذه الأعمال، فإنه ليس من السهل أن ننطق بالطبيعة الدقيقة لهذه العزلة.

فالشئ الأول هو عندما نفكر فى العزلة فإننا نفكر فى وجود نسكى معزول عن الناس الآخرين، إلا أن هناك إشارات نادرة نسبيا للنسك مما يمكن أن نجدها فى أى من الكتابين (٣) وعلى العكس فإن فلسفة تاوتى تشينج تقول:

"إن قلب الرجل المرموق ليس مغلقا على نفسه لكنه مفتوح لقلوب الأشخاص الآخرين" (الفصل ٤٩) (٤).
وقتلئى أحكام تشونج تسو بالمعلمين الذين يجادلون مع خلفائهم. والأصدقاء الذين ينتحبون فى الجنائزات، والناصحين الذين يناقشون الاستراتيجية إلخ.

وقد كانت لكل من تشوع تسو، (وربما الحيالى) الحكيم

ليه تسو زوجات! فهل يمكن أن تكون هناك عزلة بين الناس؟

نعم يمكن.. ولكنها تتطلب بعض التحليل التأملى لنرى فقط كيف يحدث ذلك؟ تعالوا نبدأ بالتركيز على تجربة عزلة مألوفة للقارئ الغربى يحكيها هنرى ديقيد ثورو حيث أن الجواله الحر والسهل الذى بنى لنفسه كايينة صغيرة بجوار بركة والدين. عام ١٨٤٥ واستقر هناك "ليعيش بترو" لمدة عامين يقول:

إنها أمسية لذيذة.. حينما يكون الجسد كله حسا واحدا.. ويتشرب السرور من كل نظرة. فأنا أذهب وأجى بحرية غريبة فى الطبيعة.. كجزء من ذاتها. وبينما أمشى بطول الشاطئ المحجرى للبركة فى قميصى

ترجمة : عمرو سعد الكحكي

ذى الكمّام.. رغم أن الجو بارد ومقيم وفيه بعض الرياح.. ولا أرى شيئا خاصا يلفت انتباهي.. حينئذ تصبح العناصر كلها فى نظرى متجانسة بشكل غير معتاد.. تنقث الضفادع لتذوب فى الليل وملاحظة طائر السيد الأمريكى تولد فى الرياح المتوججة فوق الماء.. وتتلاحق أنفاسى عندما تأخذنى الشفقة بالشجر المتراقص المتناخم للمياه وأوراق الحور، ومع ذلك فإن صفائى- كالبحيرة- متمرج لكنه مكدر.. وهذه الموجات الصغيرة التى حركتها رياح المساء.. بعيدة عن العاصفة كبعد السطح الناعم العاكس.. ورغم أن الدنيا مظلمة الآن.. فإن الرياح لازالت تهب تزار فى الغابة، ومازالت الرياح تندفع وتهدهد بعض المخلوقات الباقين بملاحظتهم.. أبدا لم تكتمل فترة الراحة والاسترخاء.. فإن أشرس الحشرات لاتدخل للراحة والاسترخاء ولكنها تبحث عن قريسة الآن، الثعلب والظربان والأرنب يهيمون الآن بالحقول والغابات بلا خوف.. فإنهم رقبا.. الطبيعة

والروابط التى تربط أيام الحياة المفعمة بالحياة.. (٥)

وهناك ثلاث سمات تربطها داخليا مع العزلة، وكلها واضحة وجليّة فى هذه الحالة.

١- العزلة البدنية: ثرو وحيدا بجوار البركة بالمعنى البدنى البسيط: لاتوجد أجساد آدمية من خلال المسافة التى يستشعرها من جسمه.. فهو بعيد عن الأشخاص الآخرين.

٢- الانفصال التجريبي عن الأشخاص الآخرين:

تجريبيا.. نجده غير متصل مع بشر آخرين.. إنه يشعر أنه مفردة ولايعى وجود أى شخص بالقرب منه.. ولا يفكر فى أى أحد.

٣- الولوج بالتأمل والتفكير: بالرغم من أنه خلال معظم هذه القطعة يبدو وكأنه مستغرق فى إدراك مشاهد وأصوات المساء.. إلا أن السطر الأخير يشير إلى الابتعاد التأملى عن ذلك الإدراك المباشر المذكور: إنه يمنح تركيبين إستعماريين.. هما رقبا.. الطبيعة (أى الذين عينتهم الطبيعة لمراقبوا) ثم رؤيتهم كروابط فى سلسلة حياة عظيمة.

وعندما تصور تلك السمات الثلاث تجربة ممتدة، وحالة تحمل، ووقت فإننا نشعر بأقصى درجة من الراحة نسيمها العزلة ولكن هل هى على نفس الدرجة من الأهمية والمركزية لمفهومنا للعزلة؟ أعتقد أنها ليست كذلك. لأنه لكى نتناول موضوع العزلة الجسدية البدنية نفترض أن هناك فى الحقيقة أناسا آخرين يتجولون حول بركة واللن، ولكن كون ثورو كان مستغرقا فى الفكر حتى أنه كان غافلا عنهم، فمن المناسب أن نسمى حالته "عزلة" وبالمثل فإن الولوج بالتفكير والتأمل رغم أنه نشاط عام للعزلة لا يبدو كأنها ضرورى ذلك أنه لو ظل ثورو مستغرقا فى التجارب الإدراكية الحسية للرياح والماء والشجر المتناخم للماء، فلن ترتفع أفكاره إطلاقا للسطح المستوى العاكس، بل سيكون مدركا بمقله فقط وصفات التجربة التى يعيشها - فيما بعد- كوقت قضاء فى عزلة.

إنه الانفصال التجريبي عن الناس الآخرين- ثم بعد ذلك- الذى يعرف بالعزلة. وهنا لأعنى أن الشخص بالضرورة يختبر نفسه على أنه منفصل عن الآخرين- حيث يتضمن ذلك وعيا تأمليا للذات

وللآخر الذى ليس ضروريا. ولكن ما أعنيه بشكل أكثر بساطة هو حالة من الوعى لا يكون الشخص فيها متصلا بتجربيا بالآخرين. يمكن زيادة توضيح ذلك بالأخذ فى الاعتبار أربعة أمثلة للتجربة والطرق التى سيتم بها تشخيص عزلة ثورو فى أكثر الاحوال الممكنة لقاء:

١- الإدراك: فى عزلة لا يرى أو يسمع أو يشم... إلخ أى أناس آخرين.

٢- التعرف: إنه لا يفكر فى أى أحد متصور استجابات لكلماته، ومخططا مراجعات مستقبلية معهم.

٣- العاطفة: إنه لا يرنو لآخر، شاعرا بخوف منها، وحالما بحب لها.

٤- الحدث: إنه لا يمشى تجاه أحد ليصنع طريقا لشخص ما، وبأخذ بيد أحدهم.

ولابد من وجود تحذير ان، ضروريان هنا. أولا الانفصال الرباعى الذى وصفته لتوى: يعرض التقاء الذى نادرا ما يمكن الوصول إليه، والذى لا يبدو أن وجوده ضرورى فى مفهوم العزلة، بمعنى آخر أننا نبغى أن نسمى تجربة ما بالعزلة بالرغم من أنها قد تتضمن عناصر قليلة للإرتباط. وفى الحقيقة عادة ما يحدث فى العزلة أن يعكس شخص ما بشكل متبادل على الأشخاص الآخرين ما يوجد فى حياته هو نفسه، وربما شعر بعواطفه ضعيفة فى العملية. ولكن هذه العواطف لا يجب أن تصبح قوية جدا أو مستهلكة له إذا كنا نتحدث عن العزلة بشكل غير قياسى.. بل من الأفضل أن نقول إن العزلة انكسرت أو أننا لم نكن بفردنا على الإطلاق.. وهناك نوع ثان من عدم التقاء يبدو وكأن مفهومنا العادى للعزلة لا يتحمله. فالعزلة هى فترة تجربة ممتدة، «وقت»، وهذه الفترة يمكنها أن تندمج بشكل مختصر أو جزئى من الارتباطات بدون أن تفقد هويتها.

أما وقد أكلنا تحليلنا لطبيعة العزلة، فقد حان الوقت لأن نفكر فى المدى الذى يبلغه تعليم العزلة والاحتفاء عند تاوتى تشينج وتشونج تسو. وأجدنى مختلفا بشأن تفسير ماجاء فى تلك الكتب أخذا فى الاعتبار الاختلافات بين الترجمات الانجليزية التسع التى درستها وعدم الاتفاق بين الدارسين (سواء أكانوا غربيين أم صينيين بالنسبة للمعاني المحتملة للأراء الصوفية عن لاو تسو، والحكم المستفزة عند تشونج تسو). ورغم ذلك، فبين كل التفسيرات المتنوعة يقف شئ واحد واضحا على الأقل بالنسبة لى: الأهمية المركزية للعزلة.

ولندأ بتاوتى تشينج ونفس عدم الوضوح (يجب أن يكون!) الذى فى ماهية تاو نجد من الواضح أن التعليم الرئيسى للكتاب هو أننا يجب أن نحاول أن نجعل طبيعتنا الكلية فى وحدة متجانسة مع تاو. رغم أنه يمكن أن يكون هناك اسم لها (تاو) فقد أسميتها "طريقة الحياة".

ربما كان يجب على أن أسميها "تمام الحياة" حيث أن "تمام" تتطلب سعة فى الفضاء وتتطلب دائما سعة أكثر من ذلك، وتتطلب سعة حتى تكتمل الدائرة.

وهذا المعنى..

يتم معنى الحياة

. ويتم السماء

وتتم الأرض

ويتم الرجل اللائق أيضا (الفصل ٢٥).

والاندماج فى التاوية والعيش بانسجام معها، يتطلب منا التوسع فى التحام، ويتم هذا عن طريق تقبلنا لكل الأشياء بساحة ويشكل لاندخل فيه

لكن بتواضع تام . وسوف تقلك أساس السلام. كن واحدا مع كل الأشياء الحية التى ما إن نشأت وازدهرت إلا وعادت إلى الهدوء من حيث جاءت كالنمر الصحى للخضرة الساقطة على الجذر. وقبرل ذلك يعود إلى الجذر الذى يسمى "الهدوء" (الفصل ١٦).

هذه تجربة عزلة لا تسو بشكل أساسى لعدة أسباب مختلفة. أولا هناك امتصاص للكلمات- التسمية، والتأكيد، والأحداث الجدلية التى نشترك فيها مع الناس، من الرأى الاقتتاحى الشهير: "الوجود فوق قوة الكلمات ولكى نعرفه يمكن أن تستخدم مصطلحات، لكن أحدا منها ليس مطلقا". (الفصل الأول) (٦).

للتحذير:

"هؤلاء الذين يعرفون لا يتحدثون، وهؤلاء الذين يتحدثون لا يعلمون".

حتى نصيحة الفصل الأخير:

"حيث أن هؤلاء الذين يجادلون لا يثبتون شيئا فإن الرجل الحساس لا يجادل". (الفصل ٨١)
كل التسميات والمعرفة الشفهية المنطوقة مرفوضة، لأن اللغة تفترض مقدما "الفروق"، الفروق التى تكسر الكل المعزى للتاوية بشكل صناعى.

"... إنه الضيق من قول نعم لهذا ووجع لذلك، فكم بين الفروق من اختلافات؟" (الفصل ٢٠)
وهكذا فإن اللغة يمكنها أن تحجب فقط التاوية، وحيث أن اللغة هى وسيلة اتصالنا مع الأشخاص الآخرين، فهى غير ذات قيمة عندما نهث عن التاوية من خلالها.

ثانيا يجدر لاو تسو الجنس البشرى وحيدا بين كل أجزاء الخلق المحارجة عن النعمة مع تاو. وعندما تقتلى المخلوقات البشرية العادية بالرغبات الفردية والعواطف التى تصطرع بقها ضد الطرق الحقيقية للوجود وغير الهادئة فى الجسم والروح - فإن هؤلاء البشر العاديين لا يصلحون معاير للوصول إلى التاوية. والأفضل تركهم واليحث عن التاوية بنفسك فهذا هو الأفضل لك ولهم أيضا:

إذا ابتعدت عن التواصل مع الناس سيرعون أنفسهم، وإذا ابتعدت عن السيطرة على الناس سيحترمون أنفسهم، وإذا ابتعدت عن وعظ الناس سيطورون من أنفسهم، وإذا ابتعدت عن التدخل فى شئون الناس فسيصبحون أنفسهم" (الفصل ٥٧).

ثالثا الناس- وأنا نفسى مثلهم- لا يشغلون مكانا خاصا فى عالم لا تسو.. فما هذه الغطرسة وهذه المخالفة فى الوطنية التى كان سيجدها فى الفكرة البشرية ذلك أن "الدراسة الملحة للإنسان هى الإنسان".

والأشخاص الآخرين ليسوا إلا جزءا من الكون الفسيح الدائم التغير الذى تتحدث عنه التأوية وحقيقة:
"من سيفضل صليل أجراس فرس منهك القوى، إذا كان قد سمع حجرا ينمو فى ساحل صخرى ذات
مرة؟" (الفصل ٣٩)

لكل هذه الأسباب" يفضل الرجل الحساس العين الداخلية عن الخارجية" (الفصل ١٢):
"المعرفة تعنى بدراسة الآخرين والحكمة هى المعرفة الذاتية" (الفصل ٣٣)
"ليس هناك حاجة للجبرى فى الخارج من أجل رؤية أفضل، ولا أن تحدث ق من النافذة. فالأفضل أن
تبقى فى مركز كينوتك، لأنه كلما زاد تركك لها قل تملكك" (الفصل ٤٧)
كيف يمكن أن تكون هذه المعرفة للتأوية من خلال النفس؟ لأن التأوية تم تحديدها مسبقا داخل "كلية
الحياة التى ظلت منذ القدم واضحة فى الجزء" (الفصل ٣٩).

الاتمان

"هو فى ذاته صورة للعالم

ولكونه صورة للعالم

فإنه بلا انقطاع أو نهاية استمرار تواجد الخلق". (الفصل ٢٨)

إن كل منا يعد عالما مصغرا للكون المصغر.. وخلية يتشغل حضنها النوى فى الجسد كله. فأى حاجة
لدينا إذن لتتجاوز مع الخلايا الأخرى؟

وتوصل القطعة المذكورة توا فكرة "التمام" (Fullness) عند التأوية الخاصة بالذات الفردية، لكن
قطعا أخرى متعددة تصمم أن هذا التمام مكتسب فى الواقع بإخلاء ذات الشخص عن طريق صيرورة
"وادی العالم" (الفصل ٢٨)، تاركا كل العشرة آلاف شئ تتدفق فينا ومن خلالنا وخارجنا حتى نكون
أنفسنا مثل تاء نفسه دائما ممتلئين ودائما خالين (الفصل ٥).

وفى هذه الحالة، تتم إعاقة التأكيد المصطريح النشط لنفس مسيطرة حيث أنه لم يعد هناك نفس مميزة
لترتبط بالآخرين. ومرة أخرى فإن الحديث البشرى العادى ليس هو الطريق إلى تاء.

لذلك يرى بعض الناس الآخرين عند تاونى تشينج فى أسوأ الأحوال المعقبات واتجاهات حقفا. تنتشر
بعيدا عن التأوية، وفى أفضل نحو كنوع واحد من الأشياء الفضولية من بين عدد لاصغر له من تلك
التي تتدفق مارة بنا. هل يجب أن يعيش شخص بمزول عنهم إذن؟ نعم..

بمعنى الانفصال المتفرد وليس بمعنى العزلية الناسكة وبعد الأشخاص، الآخرين جزءا - رغم أنهم فقط
جزء - من الكل الأعظم للخلق، وهكذا فإنك يجب أن تدعهم يتدفقون من خلالك بلا عرقلة حيث أن كل
الأجزاء الأخرى تتدفق مارة ولكن يجب عليك أيضا أن تمارس وو- وى (Wu wei)، "الكسل"، وهى
فكرة سيئة صعبة فى التأوية، لكن أحد تفسيرات التعليم يمكن أن نجده فى مصطلح الانفصال الذى
أسميته جوهر العزلة. وإذا استأصلنا من خبرتنا بالآخر كل المصطريين للتأثير عليه ويطعه معهم (سواء
لساعدته أو الاضرار به)، وإذا استأصلنا كل الأهواء والاتفعالات والرغبات التى تلمح إلى هذا الاضطراب

والاتصال، وإذا استوعبنا وفكرنا في الآخرين فقط في الآخرين بشكل متباعد غير راغب غير مصطرع، فإننا نكون قد حققنا ما أفهمه أنا على أنه الكسل . لكن هذا يمكن أن يكون ثوروا بجوار بركة والدن متباعد تماما عن الناس المارين به: إنها العزلة.

وقد يعترض شخص على أن هناك قطعا في لاوتسو تبدو بالتأكيد وكأنها تعلم الاتصال مع الآخرين. ففي خضم المشاعر على سبيل المثال:

"قلب رجل مرموق ليس مغلقا على نفسه لكنه مفتوح لقلوب الأشخاص الآخرين:

.....
.....

فإنني أشعر بدقات قلوب الآخرين تعلم على دقات قلبي إذا كنت أبا لدرجة كافية وأنا لدرجة كافية" (الفصل ٤٩).

ولكن في الواقع من الممكن أن نورد هذه القطع متماشية مع التفسيرات السابقة. فقلب رجل مرموق مفتوح على قلوب الآخرين لأنه يسمى لفتح نفسه لكل جزئية ومنظور للحقيقة.

فهو ليس متحفظا أو أنانيا أو منفلقا على نفسه بالمعاني العادية لهذه المصطلحات.. لكنه مفتوح تماما على قلوبهم: فهو واد قد يتدفقون من خلاله تماما كما قد يتدفق الوجود كله. وليس هناك اقتراح للاشتراك الفعال. وعلى نفس الوتيرة فمن الممكن أن نقرأ آخر ثلاثة سطور من الفصل كرجاء للإشارة، وليس كتشجيع لفعل الصالحات بدون تفكير في كينونتك الطيبة، ولكن كمؤشر للافتتاح لكل الكائنات الأخرى في العالم التي تشير إلى هجر الذات الضيقة، والوعي بالذات والاهتمام بالذات على الطريق نحو نسيان الذات في الاتحاد مع التاوية.

وإذا انتقلنا الآن إلى تشونج تسو، نجد أنه بالرغم من الاختلافات المتعددة بين كل من الأسلوب والمحتوى^(٧) عن تلك عند تاو تى تشنج، فإننا نجد نفس المفهوم لتاو ونفس اتجاهات الوصول له بشكل أساسي. فلا يمكن الحصول على تاو من الأشخاص الآخرين. لأن هذا يرجع جزئيا لزيادة انفعالهم، والكفاح وطريقة الاصطراع من أجل البقاء، ولكنه بشكل أعمق يرجع إلى عدم قدرة التاوية على الاتصال من خلال اللغة "المميزة":

"الطريق العظيم ليس مرفوا، والفوارق العظيمة. ليست متحدث بها... وإذا كان الطريق واضحا فإنه ليس الطريق" (الفصل ٢) (٨).

وفي قصة بعد أخرى، وعزيمة متقدمة العاطفة، يعلننا تشونج تسو أن الفوارق التي نشترك فيها مع أناس آخرين بالفعل وهمية أو اعتباطية. ومرة ثانية وأخرى ينصحنا لننسى المعرفة والقواعد والطقوس: فكلها محاولات لفصل الأشياء التي اختلطت وتضافرت. وكلها محتوى على حركة غير شرعية لتهيئة المنظورات التي لاحصر لها عن العالم باعتباره الحقيقة الوحيدة. فالإمامة الصغيرة وزيز الحصاد * يضحكان على مجرد فكرة أن بنج (P'eng) العظيم يمكنه الطيران لمسافة ٩٠ ألف لي (اللي يساوي

ثلاث ميل) إلى الجنوب، وعضيف السمانى: "أنا لأستطيع الطيران لأكثر من ١٠ إلى ١٢ ياردة... وذلك هو أفضل أنواع الطيران على كل حال أين يظن نفسه ذاهبا؟" (الفصل الأول)، ولكنهم يجعلوننا نضحك على نسبة أحكامهم، ويقودونا إلى التساؤل بما إذا كانت كل الأحكام المميزة ليست اعتبارية بشكل متشابه.

فإذا أهدنا أوهام النظام، والمعرفة والموضوعية الشخصية، فإن الحكيم يوجه بواسطة "شعلة الفوضى والشك"... وفى رحلته وحيدا نحمده:

"يميل على الشمس والقمر، ويطوى الكون تحت ذراعه، ويخلط نفسه مع الأشياء، ويترك اللعنة والاضطراب والتشويش كما هو، وينظر إلى العبيد على أنهم مجنونون. ويكافح الرجال العاديين ويعانون، بينما الحكيم غيبي وعقله متحجر. وهو يشارك فى العصور البالغ عددها عشرة آلاف، ويحقق البساطة فى التفردية. فبالنسبة له، تعد الأشياء البالغ عددها عشرة آلاف كما هى، وهكذا فإنها تطوى بعضها البعض" (الفصل ٢).

ويرى ين هوى Xen Hui موافقة كونفوشيوس بنسيان أعمال الخير والأعمال القوية، وبلقى تشجيعا أكبر عندما ينسى الطقوس والموسيقى، ولكن يصاب بإعجاب مذهول عندما يستطيع الجلوس و "نسيان كل شيء":

"أحطم أطرافي وجسمي، وأنسى الإدراك والتفكير، وأبعد عن حالتى، وأتخلص من النهم، وأجعل نفسى متطابقا مع المرور العظيم Great .Thorough Fare هذا ما أعنيه بالجلوس ونسيان كل شيء" (الفصل السادس).

وعلى أية حال، فرغم الضرورة التى قد تكون عليها العزلة المنفصلة للتجوال الحر والسهل فى تاو، فإن هناك وعيا فى تشونج تسو بأن الظروف البشرية تحدد موقعا فى عالم الرجال بشكل لا فكاك منه.. وتشعر أنت بذلك أولا فى معنى الحضور البشرى الذى

يتنشر فى الكتاب، بينما التعاليم الشعرية الغامضة لتاوتى تشينج تبدو أحيانا وكأنها كلمات جوفاء تم سماعها فى حفيف أوراق الشجر، ومياه النهر المندفعة فوق الصخور، فى هدوء الضباب المرتفع، وحقائق تشونج تسو عن التارية يمكن الحديث بها من شخص سهل تخيله لآخر.

وحالتنا الأصلية فى النسيج الاجتماعى، أو الوضع الاستهلاكي الذى نكافح فيه نحو تاو هو جزئيا بالطبع مسألة الأصول الإجتماعية الثانية، ولكن الأهم هو أن ذلك يرجع إلى ما قد يطلق عليه شخص مسيحي طبيعتنا "الساقطة".

يتنفس الرجل الحقيقى بوقبيه... ويتنفس جموع الرجال من حلقهم... وفى أعماق أرواحهم وانفعالاتهم ورغباتهم، تجمد أعمالهم التى تقرهم من السماء ضحلة للغاية.

فالرغبة والانفعال والهوى الذى يربطنا بالأشخاص الآخرين ممنوعات عند تاو: لأنها حالة لا بد أن يتفوق عليها الحكيم وتتجاوزها ولكنها ظروفنا ونحن لانهرب منها دائما إلى الأبد:

"مانع الحكيم للرجال؟ إن له هيكل إنسان ولكن ليست لديه أحاسيس بشرية. ولأن له هيكل إنسان فإنه يدخل في زمرة غيره من الرجال.. وحيث أنه لا يحس بمشاعر بشرية، فإن الصواب والخطأ لا يلتفتا انتباهه، ولأنه ضعيف وضئيل فإنه يلتصق بباقي الرجال. ولأنه جماعي وعظيم، فإنه يجيد بناء جنته بمفرده". الفصل الخامس.

لكن ليس هناك دائماً إنسان جماعي وعظيم: حتى أن تشونج تسو بكى في جنازة زوجته. وهناك استيعاب حزين أيضاً لطيشنا وحاجة كل منا للآخر.. والتي تزكيتها غريزتنا في اهتمام، كل منا بالآخر (٩).

"عندما تجف منابع الماء ويترك السمك على الأرض وحده، فإنها (أي السمكات) ستتقياً بعضها البعض بالندي ويبلل

بعضها البعض بالبصاق - ولكنه سيكون من الأفضل إذا استطاعت السمكات أن تنسى بعضها البعض في الأنهار والبحيرات". (الفصل السادس)

وسكون من الأفضل جداً إذا كنا متصلين بالبشرية، لكن ذلك لا يحدث.

والمشكلة الأساسية للناوية القديمة رغم ذلك تنبثق من: كيف يمكن لشخص أن يجد العزلة المنفصلة الضرورية للوصول لثاوية خاصة وأنه موجود بشكل لا فكاك منه في عالم البشر؛ ماهي حياة التجاوز والتفوق وكيف تشبه حقيقة المخلوق الاجتماعي؛ وبالنسبة لفهمي فإن نصوصنا لها فضيلة كبيرة إذ أنه بينما ثم تسجيل منوعات من الحلول لهذه المشكلة، لم تحظ واحدة منها بتصديق واضح على كل الباقيات. وارجع إلى تشونج تسو (١٠) لتسترجع هذه الأمثلة الأربعة:

كان تيان كين T'ien Ken يتجول على الجانب المشمس من جبل بين Yin، عندما وصل إلى شواطئ نهر لياو Liao، والتقى مصادفة برجل لا اسم له.. وسأل الرجل قائلاً: "من فضلك هل يمكنك أن أسأل كيف أحكم العالم؟"

قال الرجل الذي لا اسم له: "ابتعد عني أيها الفلاح! ما هذا السؤال الكتيب! لقد كنت على وشك الاتصال بالخالق. وإذا مللت ذلك فإنني سوف أركب ظهر طائر مضئ: مرن بعيداً عن الاتجاهات الست، متجولاً في القرية حتى لو لم يكن بها كل شيء، وأعيش في الحقل الواسع الذي لا حدود له. وما الذي يشغلني حتى تأتي بهذا الحديث عن حكم العالم. وتشتت عقلي؟" (الفصل ٧) (١١).

وبعد ذلك اختتم ليه تسو (Lie¹ Tzu) قائلاً إنه حقيقة لم يبدأ في تعلم أي شيء. وأنه ذهب إلى بيته ولم يخرج منه لمدة ثلاث سنوات. وقد أعاد زواجه إلى الموقد، وأطعم الخنازير كما لو كان يطعم البشر، ولم يظهر أي أفضليات في الأشياء التي فعلها. لقد تخلص من النعت والتلميح وعاد إلى الوضوح، تاركاً جسده يقف بمفرده كما لو كان حقيراً.. ووسط الورطة ظل صامداً، وفي هذه التفردية أنهى حياته. (الفصل ٧) (١٢) جلس تسو تشي Tzu - chi من ساوث وول مستنداً على زند ذراعاه

محلقا في السماء وهو يتنفس القراع ويبعدا كما لو كان قد خسر رفيقه.

وقال بين تشينج تسو- يو الذي كان واقفا بجواره من بين الحضور: "ما هذا؟ هل بإمكانك حقا أن تجعل من الجسد شجرة بالية، ومن العقل رمادا ميتا؟ الرجل المستند على زند ذراعه الآن ليس هو نفسه الذي أتاك من قبل؟"

وقال تسو تشي: "فعلت خيرا أن سألت السؤال يا بين. والآن أنا فقدت نفسي هل تفهم ذلك؟ أنت تسمع أصوات الرجال الحادة ولكنك لم تسمع أصوات الكرة الأرضية الحادة. أو إذا كنت قد سمعت الأصوات الحادة للأرض فإنك لم تسمع أصوات السماء" (الفصل ٢).

كان المعلم سو ssu والمعلم يو yu والمعلم لاي لاى والمعلم لاي لاى يتحدثون سويا. قالوا "من يمكنه النظر في العدم على أنه رأسه، وإلى الحياة على أنها ظهره، وإلى الموت على أنه ردفه؟".
"من يعلم أن الحياة والموت والوجود والعدم كلها جسد واحد؟ وسأكون أنا صديقه؟".
نظر الرجال الاربعة إلى بعضهم البعض وابتسموا. فلم يكن هناك خلاف في قلوبهم ولهذا صار الاربعة أصدقاء.

وفدأ مرض المعلم لاي. ورقد عند نقطة الموت يلهث ويتنفس بصوت مسموع.
تجمعت زوجته وأولاده حوله في دائرة وبدأوا في البكاء. وقال المعلم لاي الذي حضر للاطمئنان على حاله صمطا! تراجعوا! لاتزعجوا عملية الانتقال من حالة لأخرى" (الفصل ٦)
واستراتيجية الرجل الذي لا اسم له هي إنسحاب الحكيم، وهذا حقيقي، ولكن لاحظ أولا أنه ليس ناجحا تماما- فالمتطفلون أشغال تائبين كين يظهرون - وثانيا أن استراتيجيته واحدة فقط من عدة استراتيجيات موسعة. ويظل ليه تسو مع عائلته ولكنه يبدو وكأنه أنجز نوعا من الانفصال (التحرر) التام الأبدى منها. ويتصل تسو تشي بتعاليم تاو من خلال التحرير من وسيط النشوة والغفلة، ولكن مع استمرار الرغبة الخالصة في مناقشة نتيجة نفاذ بصيرته مع تلميذه، وعندما وجد السيد لاي رجلا يتفق معه على تعاليم تاو فيما يختص بالحياة البشرية والموت يصبح في الحقيقة صديقه ويسأل عن صحة صديقه ويظل يتحدث بطريقة لطيفة مثلما يفعل أي صديق لطيف آخر- رغم أنه يفعل ذلك بتباعد، وهذا التباعد بالتأكيد هو المميز للتأوية.

وإذا كنت مصيبا في أن مشروع الحياة المركزي عند لاي تسو وتشونج تسو سيحقق التجوال الحر السهل للروح في تعاليم تاو بينما لا يوجد في عالم البشر، فإن علاقة أعمالهما كفلسفات حياة للأخير القرن العشرين تزداد بشكل درامي فوق ذلك الذي عادة ماوافقهم. وعندما تتم قراءة النصوص بفردتها كمرشد للمسو الشخصي المنعزل بغض النظر عن مدى تحريك وعمق التعاليم، فإنه يوجد حالة من الخيال بشأنها لأننا لسنا أرواحا منعزلة؛ الوجود النسكي لم يكن أبدا خيارا شعبيا، ولكنه اليوم يعد مستحيل التحقيق- وخاصة في الصين موطن مولد التأوية ورغم أنه لامفر من وجودها في المجتمع، إلا أنها ممسوسة ببعض الحس القائم لازدهار واكتمال قوة السمو الروحي، وهذا هو عهدنا. وبالتالي يصبح المشروع

البشرى ليس مشروعاً لإتكار العلاقات البشرية أو السمو الداخلى، ولكنه اكتشاف مستمر لامكانات التنسيق بينهما، وبراعة العزلة بين الناس. والاحتمالات عديدة وهي أفضل الاستكشافات طوال الحياة. وكذلك فإنها بالنسبة لنا، وكذلك كانت عند لاوتسو وتشونج تسو، وظلت هكذا لمدة ٢٣ قرناً دون أى تغيير.

فيليب كوخ

(جامعة الأمير إدوارد - أيسلنده).

(١) أدين بهذه الحكمه للبروفيسير زونغ زهاونج Zhong Zhaope ng بالاكاديمية الصينية للعلوم الاجتماعية وأنا شاكر له معاونته وارشاده لى فى بعض نقاط هذا المقال.

(٢) سأنتج الماكوف لتبسيط الادعاء بأن لكل منهما مؤلف واحد له هذين الاسمين ، والمشكلات الدراسية المطلقة بالتأليف الحقيقى للتصوص معروفة جدا للجميع . ومرة اخرى لتبسيط هذه الأغراض سأقتصر استشهائى بمقتطفات من "تشونج تسو" فى الفصول السبعة الاولى "نى بنج" الذين يعتقد فى الغالب أنه تم كتابتهم بواسطة واضع العمل (أو بواسطة خلفائه التالين عليه مباشرة)

(٣) على الأقل عند نى بنج. ولكن قارن بينها وبين فولفجانج باور الذى يقول. "الفلسفة التاوية على العموم- وتلك المتضمنة عند تشونج تسو على وجه الخصوص- قد يسمونها فلسفة الزهد حيث يمكن تفسير كل فقرة فى هذا الكتاب تقريبا عبر هذه السطور". (البطل الخفى: الخلق والتحطيم لمثال الزهد) ص ١٦٤ فى الفردية والالهوية: دراسات فى القيم الكونفوشيوسية والتاوية Individualism and Hollism: studies in Confucian and Taoist Values التى نشرتها مطابع جامعة ميتشجان لان آربر عام ١٩٨٥) وعلى أية حال يتناول باور تعريفا غير تقليدى كبير "للزهد" أنظر ص ١٦١ من نفس المرجع السابق) وشروحه التى ترد فى اصول تالية من تشونج تسو. ورغم ذلك فإن شروحه تعد دراسة عميقة ويتم تعليمها وأنا استفدت منها كثيرا.

(٤) ويتريباينر (مترجم): طريقة الحياة وقال لاو تسو (نيويورك كتب بيريجى عام ١٩٧٢) Witer Byn- The Way of lif according slao Tsu. (trans.) . الفصل ٤٩. وستكون كل المقتطفات من هذه الترجمة. ولسهولة المقارنة مع الروايات سأحدد رقم الفصل فى النص. فالترجمات عن تاوتى تشينج مختلفة اختلافا حادا... وأى اختلاف تأثير جدلا لاستخدامها خاصية شعرية تسمح لها بالخروج عن الشكل الماكوف بحرية لترك أثر مستحب فى نفس القارئ فى محاولة لتملك الروح الشعرية الأصيلة. وفى مجال عرض هذه الترجمات يمكننى أن أذكر أن هيرلى كريل عالم الصينيات المرموق - بعد النظر فى ٢٩ ترجمة للبيت الافتتاحى لستاوتى تشينج- قد وجد أنه يتفق غالبا مع رواية باينر (انظر هـ كريل) فى الكلمات الافتتاحية عند لاوتسوه جريدة الفلسفة الصينية المجلد العاشر رقم ٤- ١٩٨٣- ص ٣١٥)

(٥) هـ. ثورو، والدن H. Thoreau, walden (كميريدج، ماساشوستس) مطبعة ريفرسايد- ١٩٥٧) ص ٩٤.

(٦) البروفيسور تانج بى - جى بجامعة بكين أشار إلى بمعنى العزلة الناشئ فى السطور الافتتاحية: ليس فقط الوجود بشكل عام، ولكن حقيقى الشخصية الداخلية "فوق قدرة الكلمات على التعريف". ويقرأ بروفيسور تانج مصطلحا شبيها لعدم الشك فى العزلة فى القصة التقليدية حتى أن لاوتان - الذى عمل لسنوات كأمين مكتبة - ترك أخيرا المكتبة والملكة الوسيطة كلها فى الواقع: الكتب- والكلمات- فكها غير قادرة على توصيل كل من التاوية والذات الداخلية، لذلك فإن لاوتان لم يكن فى عزلة أعمق حينما تجول فى البرية عن تلك التى كان يشعر بها فى ساحة المكتبة.

(٧) البروفيسور زهو جوى - ديان Prof. zhou Gui- dien بكلية بكين العادية أشار إلى زيادة الاهتمام بكثافة بجزء لا تسو مع تعليم الحكام عن تاو حتى أنها قد ترشد حكمهم - وهو اهتمام يبدو أن تشونج تسو لاصبر له عليه. و للكامل (Wu Wei) عند لا تسو هدف، وهو حكم الذات والعقل الذى هو قيم بشكل جوهري، وفي الحقيقة، فإن تشونج تسو متشكك في فكرة الفائدة بشكل عام عن لا تسو: وتعلمنا حكم عديدة أن ما ليس مفيداً وأن ما يبيع غير مفيد هو المفيد!

(٨) بيرتون واتسون (مترجم): الأعمال الكاملة لتشونج تسو: Burton Watson (trans): The Complete Works of Chuang Tzu (نيويورك مطبعة جامعة كولومبيا - ١٩٦٨)، الفصل الثاني. كل التنويهات ستكون لترجمة واتسون بأرقام الفصول الموضحة في النص.

(٩) قارن تاوتى تشينج Tao Te Ching الفصول ٦٧ و٦٨.

(١٠) الميل العام لتاوتى تشينج Tao Te Ching هو نفس اتجاه المعلم لى (أنظر خاصة الفصول ٨، ١٣، ١٤، ٧٦). ورغم ذلك فإن أى مؤيد لأى من الطول الثلاثة الأخرى يمكنه تحديد القطع النصية التى تؤكد هذه الطول، على الأقل ضمنياً. فمثلاً "ليست هناك" حاجة للجري فى الخارج من أجل رؤية أوضح... فقط التزم فى مركز وجودك" (الفصل ٤٧) قد يمكن تفسيرها على أنها مجرد تذييل لطرق الرجل الذى لا اسم له ليه تسو أو تاين كين!

(١١) قارن بين قصة شان شوان Shan Ch'uan فى الفصل ٢٨.

(١٢) قارن بين قصة (مزارع الباب الحجرى) فى الفصل ٢٨.

* وزيز الخصاد (المترجم)

** السمانى صاهر المترجم

لغة حياة:

السيرة الذاتية لانتعية شعب اليوروبا (١)

تأليف: أولاتوند ب. لادوي Olatunde B. Lawuyi

إن ما نعتزمه هنا هو عرض للنمى فى شكل قصة بسيطة تبدو فيها حياة الفرد ذات معنى وفقا للافتراضات الثقافية للقيم والعلاقات البناءة والإنجازات، ويرجع قصر القصة التى نعرضها إلى الندرة النسبية للمعلومات التى يحتويها النمى؛ ولكن بالرغم من هذه الندرة، إلا أن القصة مازالت تكشف عن تكييف واضح؛ وذلك أن للنمى معنى فقط فى سياق التباين الاجتماعى الاقتصادى والتبديل الذى ييسره هذا التباين. ومهمتنا فى هذا البحث أن نحاول وصف هذا التكييف للغريب "الشخص". ولم يكن التأكيد هنا على بنية وتركيب المحاضرة ولكن على المعرفة الثقافية التى تقود المحاضرة.

وقد أظهرت العديد من الدراسات الحديثة أن كتابة ونشر الأنعية تعد وسائل غالية ومكلفة لإظهار مثل هذا الحدث الاجتماعى (توجونو بيكرستيث ١٩٨٦، Togonu- Bickersteth لاويى ١٩٨٧ (ب)؛ (Lawuyi) وقد حدد الباحثون أحياما (قطع) متنوعة للنمى: صفحة كاملة نصف صفحة، ربع صفحة وإعلانات مصنفة.. وقالوا إن سعر كل إعلان يتغير طبقا لقطع (حجم) النشر.. وهكذا، فإنه يمكن أن يكلف إعلان الصفحة الكاملة حوالى ٤,٠٠٠ (أو ما يوازي ألف دولار أمريكى). أما الأحجام الأخرى فهى أرخص (٢) فإن الأغنياء فقط الذين ينشرون اعلاتا فى صفحة كاملة. وهذا يوجد عادة فى المراكز الحضرية (توجونو بيكرستيث ١٩٨٦).

وبشكل عام فإن صفوة المناطق الحضرية يناصرون كل أشكال الإعلان، خاصة الطبقات المتوسطة والعليا. فإنهم قادرون على توفير المال منذ أن تركزت الثروة لأغلب الدول النامية، بما فى ذلك نيجيريا، فى المراكز الحضرية.. وتعد هذه المراكز الحضرية مشاهد صناعات، وبيروقراطيات الحكومة، والاهتمامات الأهلية الكثيرة جدا. وقليل ماتنوع محتويات الأنعية المختلفة. فهى غالبا:

تبدأ بعبارة تشير إلى رقة الوجدان وأن الموت قد استيقظ فى عقول الأحياء. وتتراوح العبارات بين العرفان بالجميل للرب على طول الحياة وبين الإدعان لإرادة الله على قصر الحياة.. وعادة ماتتبع هذه العبارة صورة للمراحل وعمره عند الوفاة.. وبعد ذلك يشار إلى مركزه الاجتماعى والاقتصادى - والألقاب المهنية والدينية والتقليدية للراحل.. ويتضمن النمى أيضا قائمة بأسماء الأحياء ومراكزهم فى المجتمع.

ترجمة: عطاء فتحى سعيد

والأسلوب الشائع هو كتابة كل الأبناء، بما فيهم الراحلين.. وفي النهاية يضم النعى تفاصيل ترتيبات الدفن - السهر - وموعد بداية موكب السيارات وتاريخ وموعد مكان الدفن، وتاريخ وموعد ومكان كل الاحتفالات الدينية والاجتماعية المتعلقة بالجنازة (توجونو- بيكر ستيت ٨٥ - ١٩٨٦).

وتذكر بيانات ترتيبات الدفن في النعى فقط وليس في (الذكرى)، أما باقي التفاصيل تكتب في النعى (والذكرى).

وفقط في حالة الاعلان المصنف وبسبب المساحة الصغيرة المخصصة له، لن يذكر العديد من الأشياء - مثل الصورة - التي ذكرت أعلاه.

وعلى أية حال، فعندما قامت فوني توجونو - بيكر ستيت (١٩٨٦) بدراستها، فقد تلت فقط بالتفصيل وجود النعى كتقليد ثقافي، واهتمت بالمفاهيم التي تناصر الحاجة إلى نقل المشاعر وركزت أيضا على عواقب هذه المفاهيم على السلوك بين الأشخاص. وبالرغم من أن الدراسة قد تعرضت لمشكلة معقدة يمكن أن تستجيب إلى مظاهر التكيف والديناميكية لتجربة الحياة، فلم نجد في النعى أى إدراك أو تعاطف لتأثير التغير. ذلك بجانب أنه لم يتم ربط القضايا التي تم إثارتها لأى نموذج أو رسم بياني. وبالتالي، فإنه من الصعب أن ندرك أو نعجب بتاريخ الحياة المعطاة أو حتى نكرر الدراسة طالما لا توجد إجراءات منظمة للذكريات المرتبة والفجوات في تحليل البيانات.

وعلى النقيض، فلقد تتبعنا قضية التغير في الأتعية على أنها تقليد للعبادة السلفية، لاوى ١٩٨٧ (ب). وبالنسبة لنا، فإن مفهوم العبادة السلفية يفسر المقومات والتي عن طريقها يمكن أن نعى ونعقل التغيرات في الاتصالات الاجتماعية للموت.

وقد أثبتت وأوضحت الدراسة احتمال استمرار المعتقدات السلفية. (٣) ولكن الشيء المهم ليس وجود نية واعية للتعريف بالتقاليد. فضلا عن - كما ناقشنا - أن نشر النعى يعد مظهرا رمزيا للتقاليد التي اتخذت صفة ثقافية جديدة. إنه رمز يتماثل فيه المسلمون والمسيحيون وكل المتدينين التقليديين. وتأتى صفته المميزة في الصراع على تحديد هوية الراحل وأيضاً الأحياء. وبالنسبة للفرد، يعد هذا الرمز مذهباً آلياً للتعبير عن النفس ومعالجة المشكلات المزمنة للوجود الإنسانى. مثل الحياة والموت، والخير والشر، والبهز والسعادة، والحظ وسوء الحظ.

ولكن في تقديرنا، أنه في حين نشير إلى أبعاد التغير في الأتعية إلا أننا مع ذلك لم نعثر على تاريخ الحياة فيها، وفي الحقيقة، أنها تجاهلت تماما الأحاسيس والمشاعر المكونة لجوهر تجربة الراحل. ومع ذلك فإن التدقيق الواعى للأتعية يوضح أن كل نعى يعد قصة حياة ما، ويتم التعرف عليها وتقييمها من الإنجازات الأكاديمية أو الاجتماعية.. وبما أنه يوجد الكثير مما يتوافق مع بناء القصة، فيجب أن ينظر إلى النعى على أنه "نعى متصل وله معنى يصف مجموعة من الأحداث المناسبة والمرضية الهامة في إطار منظم من أجل وضع أو توضيح بعض النقاط" (رايس ١٩٨٠: ١٥٧)..

وبالرغم من ذلك، فإن المرء سوف يبحث بصعوبة عن قصة طويلة فى أى نعى. وعادة ماتكون النصوص موجزة ومجردة، وكذلك تصبح مناقشتها مجردة. لأن النصوص لاكتشف الكثير من الأوجه المختلفة لتاريخ الحياة. وبالأحرى، فإنهم يصفون موقفا (كيف حدثت الوفاة) يطرأ أيضا الحياة. ويتجلى هذا الإطمار بطريقتين على الأقل. الأولى أن النعى هو إشارة للوفاة. فهو من ناحية يشير إلى نهاية الحياة. ومن الناحية الأخرى. وهى أيضا معقدة، أنه يجعل الميت حيا بالنسبة للقراءات العامة. وهكذا، فإن كتابة النعى لمحمد فقط عندما يموت الناس، وكذلك لسبب ماغالبا ما يوضع فى إطار الخسارة والتغير: "لقد افتقدناك"، "لقد تغير طعم الحياة"، "لقد أصبح أصدقاؤك مهجورين"، "أنا وحيد" "وقلى الحالة المزاجية مايكتب، بل حتى بدون الحالة المزاجية، فإن البيئة الاجتماعية تستلزم اتخاذ بعض أنواع الملاحظات ونشرها: على سبيل المثال، فى حالة متعدد الزوجات حيث تنتشر هنا اتهامات بالسحر والكراهة والأنانية - فإنه يجب أن يعفى المرء من أى لوم يتعلق بالموت فى العائلة. أيضا وبصورة مختلفة، إذا رفض رجل غنى أو سيدة غنية نشر إعلان وفاة أحد الوالدين. فقد يلقى هو أو هى اتهاما بالهوس والفقر أو بعدم احترام المتوفى. ويبدو ذلك كما لو كان هو أوهى لا يقدران أبدا أهمية الوالدين وإغجازتهما ويتوقع الكثير من النشر وتمعد هذه التوقعات أساسا لتشبيد المعانى والنقاط. وهكذا، إذا تحول الشخص المعتاد على نشر صفحة كاملة إلى نصف صفحة فجأة، ربما تدور تخمينات حول انحدار مستواه. ويصبح الخوف من أقاويل الناس هو الدافع إلى استمرار نشر الأتعية. إلا إذا حدث شئ آخر يجعله، ثقافيا وحضاريا، النشر أمرا غير ضرورى - مثلا عندما يتزوج الطرف المترمل مرة أخرى.

وأيا كان السبب عندما يموت شخص ما، يصر أحد الأقارب أو الأصدقاء على الكتابة ككتاب للسيرة، حيث يقوم المرء بفهم حياة الراحل، ومن ثم يشير حساسية القراء نحو أوجه لاعمى لها للعلاقات الاجتماعية فى ذلك المجتمع، وعن طريق ذلك، ربما يستعرض الكاتب نفسه رمزيا ويعرض ثراءه بهذه الطريقة. ولكن الأكثر أهمية أن الكاتب يبرز للعيان حقيقة ما، وهى أن القارئ. إذا كان عضوا فى نفس المجتمع، يمكنه دائما أن يحس بما يقرأ.

وسوف نوضح فى مقال آخر كيف يمكن أن يستعرض الكاتب نفسه أكثر من الراحل. ولكن الآن، يكفى أن نشير إلى حقيقة أن مضمون الأتعية له عواقب داخل المكان الذى ينتج منه. ونقطننا الثانية هى أن هذه الروايات الصحفية ليست عبارات بديهية وحسب أو وسائل تزينة غير مصالية للخيارات والمشاعر، بل تعرض قيما اجتماعية. وتمعد هذه القيم، فى حالة البوربا، (للعلاقات الأسلية والتحرك الاجتماعى.. إلخ) وهكذا فهى علاقات ذات بنية اجتماعية. متصلة جوهريا بفاهيم معينة تجعلها مقبولة عاطفيا، كما تم عرضها فى الأتعية، كصورة للحالة الفعلية للسلوك. ولذلك فإننا لانتطيع أن نقول عن نشر هذه الصور والمفاهيم أنها غير هامة. بل بالعكس، فإنهم يجب أن يتم أخذهم فى الاعتبار لطبيعة تركيبهم الاجتماعية، ونسيجهم الخاص، وتناقضهم.

ويمكن أن تنشأ فكرة كيفية اختلاف نص عن الآخر من مناقشة البنية التى تشكل كل نشر. من هنا

يأتى الاختيار المفاهيمى للسيرة. وبالطبع يوجد العديد من التشابهات بين النعى وكتابة السيرة الذاتية. أولا، كل منهما يعد عبارات حول حياة لها مغزى جديرة بالمعرفة والتقدير. وثانيا، ليست للكاتب حرية تركيب القصة بمفرده. بالأحرى أن القصة هي التي تتركب له. وثالثا، معظم كتاب السيرة ينظرون للحياة كـ"وحدة حقيقة" مجردة ومهمة.

ولا يبرر أى من الأسباب المذكورة اعتبار النعى سيرة ذاتية ناجحة. بل، فى الإطار ذى العلاقة بالمفاهيم للسيرة، فنحن نفترض أنه ربما توجد حقيقة أكبر من التي تتوفر فى النعى. إن طريقة السيرة الشخصية أداة تحليلية تقتل ما يوجد وما يجب أن يكون، وبذلك المفهوم، تعد رسما يبيننا لفهم الأحداث. إن التركيز على الأنعية كأكثر أو أقل من السيرة، يفرض علينا نظاما للبيانات بأن نقرأ الروايات الصحفية كمكانة وذلك بأن يلجأ الفرد إلى تأنيث نسق من المعانى المشتركة مثل المشار إليها ذلك عن طريق استخدام لغويات رقيقة ودلالات غير بليغة. وقد أهل الأدب ذكر نظام هذه المعانى المشتركة. ولكنه فقط ذكر ذلك النوع من النسق الذى بحثنا عنه فى المقام الأول فى تفكير كاتبى السيرة الشخصية كرسم يبيننا يمكننا من فهم الأنعية.

ويرتكز التحليل الذى يتبع ذلك على فحص أكثر من سبعائة حالة من الأنعية تم جمعها من يوليو ١٩٨٠ حتى ديسمبر ١٩٨٧. ويرتكز التحليل على أنعية اليوريا التي تم نشرها فى جريدة "ديلى تايمز النيجيرية" وهى من أقدم الصحف فى نيجيريا وتحتوى على أنعية أكثر من أية صحيفة أخرى وفى الحقيقة أن التحليل السابق للأنعية (توجونو- بيكر ستيت ١٩٨٦، لاويوى (ب) يرتكز على البيانات التي تم جمعها من الديلى تايمز.

الزمان والمكان

يعيش شعب اليوريا بمتعداده الذى يتعدى العشرة ملايين فى الجزء الجنوبي الغربى لنيجيريا. وتضم تلك المنطقة كل من الغابة ومناطق زراعة الساقانا واللتان هيأتا نظاما اجتماعيا مميزا (باسكوم Bascom ١٩٦٩). وقد أنشأ اليوريا داخل تلك المنطقة مجتمعا ينحدر من أب واحد ويتمس بالحسم والقوة (بالرغم من وجوده فى موضع واحد) ملهى. بالتهابيان الاقتصادى الاجتماعى فى بنيته. وقد قسم المجتمع إلى طبقات وفقا للثروة، والسن، والمهن، والجنس (فاديبي Fadipe ١٩٧٠).

ويتميز اقتصادهم بالزراعة بنظام الحرق والتقطيع مع وجود صيغ خاصة لامتلاك الأرض. ويعد الاحساس بالحدود الأرضية حادا ومثيرا للرغبة، وأيضا تصل المنافسة الى ذروتها فى الاعتقاد بالسحر، وقد تزايد هذا الاعتقاد فى القرن التاسع عشر فى الحروب الاهلية من أجل التوسع الاقليمى والهيمنة السياسية (أتاندا Atanda ١٩٨٠). وفى الحقيقة يعتمد إدراك تنوع واختلاف الوطن على الموارد التي يهتمون بها وعلى التحرك السكانى (لاويوى Lawuyi ١٩٨٧). وهكذا فإن الجماعات المختلفة لها لغات مختلفة بدرجة طفيفة، وعلامات قبائلية وعادات. ولهم أيضا عادات غذائية مميزة. وباختصار، تضم

اليوريا جماعات فرعية عديدة مميزة بتخصصاتها الاقتصادية - الاجتماعية.

وحتى وصول الإرساليات وبمدها المستعمرون كان لمجتمع الـيوربا ثلاث طبقات اجتماعية رئيسية: الصفوة وتضم الملوك والرؤساء، والأفراد العاديين والعبيد (فالولا Falola ١٩٨٤). وقد اعتمد اقتصاد عصر ما قبل المستعمرات على عمل العبيد الذى يحدد الصفوة والأفراد العاديين ويحدد مدى مساهمات العبيد فى الثروة والمكانة الفردية (فالولا ١٩٨٤). التى تشير إلى الطبقة المرموقة فى المجتمع.

وقد تغيرت بنية الاقتصاد المحلى مع وصول "الأجانب"، والإرساليات والمستعمرين حيث تم التركيز على الانتاج من أجل الاستهلاك الخارجى. واعتمد اقتصاد الـيوربا معظم فترات ما بعد عام ١٨٩٠ على استغلال منتجات الغابة وتصديره عبر البحار: مثل الاخشاب، وزيت النخيل، والكافور. وكانت الشركات الأجنبية تقوم بإمداد رأس المال، والناس، والعمال. وقد اتسمت هذه الأنشطة بالازدهار والركود وذلك بالاعتماد على الأسواق العالمية المهيمنة على الصراعات السياسية للسيطرة على العمل والعمال. وعندما انخرط الاقتصاد المحلى فى خط سير الاقتصاد الدولى، تطورت النباتات الاقتصادية الاجتماعية بشكل متزايد بين الطبقات الاجتماعية التقليدية والحديثة (أينا Aina ١٩٨٦). وقد نبغ الوعى السياسى من الضغط، والسيطرة، والاستغلال، والطريقة الأبوية (*) التى قدمها رجال الأعمال الأجانب ورجال الطبقة الوسطى على النساء. وأصبح الناتج المتناقض عنصرا جوهريا فى النشاط السياسى.

ويمثل رجال الطبقة الوسطى - كما هم حاليا - صفوة رجال الأعمال الزراعيين، ولكنهم، على النقيض من الصفوة، كرسوا القليل من وقتهم للزراعة. وتعد الزراعة أمرا جوهريا للمناطق الزراعية، ولكن الطبقة الوسطى فضلت أن يكون لها اتصال قوى بالمجتمع الريفى، الذى يعد عالم المغامرات والمطالب البيروقراطية. وكانت صلاتهم بالمناطق الريفية ضعيفة واستثمارية. لأنهم حصلوا على عمالة رخيصة واستخدموا علاقات القرابة، والجيرة، والصداقة بشكل أكثر فعالية فى المناطق الريفية، ذلك بالرغم من شكوى الشعب - وذلك لتأمين توريد ثابت للمنتجات المصدرة.

وقد تغيرت البنية الاقتصادية فى السبعينات بدرجة طفيفة. وذلك عند اكتشاف البترول. فقد وجدت الأمة ثروة مفاجئة وكان هناك تنوع فى الاهتمامات فى مجال العمل - وبالرغم من ذلك ظلت الغالبية متجهة للتصدير.

وهكذا كانت هناك بنيات جديدة: - فقد حان الوقت للاستيقاظ التام فى المناطق الحضرية، لتوسيع شبكات الطرق، ولزيادة البنية التعليمية والتخدمات الصحية.

وظهرت هذه التطورات لوجود ارتفاع غير مسبوق فى معدلات الانتاج الوطنى وذلك من ٤٪ سنويا خلال الخمسينيات إلى ٨٪ من عام ١٩٦٦ حتى ١٩٧٥. (توجونو- بيكر ستيت ١٩٨٦). وقد ساهم الانتاج النفطى فى ذلك النمو. وبالرغم من أن إقليم الـيوربا لا يعد منطقة منتجة للبترول، فإن أفرادها استفادوا من ازدهار البترول، وذلك عن طريق مواقعهم كرجال للطبقة الوسطى فى سوق التجارة الدولية، وأيضا بسبب الفساد الذى لازم الثراء الوطنى المفاجئ.

وقد ظهرت رموز الثراء على شكل سيارات غالية، وبناء المساكن الخاصة، وتعليم الاطفال تعليمًا أجنبيًا، ورحلات عبر البحار، واتخاذ المحظيات. وقد تكررت حوادث السيارات وماينتج عنها من وفيات نتيجة لكثرة السيارات وإهمال السائقين. وقد ذكر فيونى توجونو- بيكرستيت فى أحد التقارير: يلاقى المسافرين برىا فى أغلب الأوقات جثث متعفنة لضحايا الحوادث، على جانبي الطريق. وتشير آخر الأرقام المتاحة إلى أنه قد وجد طوال الطريق من إبادان إلى لاجوس- ١٤٢ كم- ١٢ ألف حالة وفاة بسبب الحوادث التى وقعت فقط فى عام ١٩٨٣ (توجونو- بيكر ستيت- ١٩٨٦: ١٩٨٣). وقد وقع العديد من حالات الوفاة بسبب السرقات المسلحة وبسبب العصبية من أجل التواكب مع المجتمع المادى. وفى الحقيقة، نشرت العديد من الصحف اليومية وفاة العديد من كبار الموظفين الصغار فى السن، أو وفاة البيروقراطيين الذين صعدوا سريعًا والذين انتهت طموحاتهم "بالموت المفاجئ" (توجونو- بيكر ستيت ١٩٨٦).

القصة والسيرة الشخصية

يبدأ النص - أيا كان التوفى- بتقديم قصير يكتبه المندوب- كلمة "أنا" أو "نحن". ويعد ذلك تمهيدًا جماعيًا للوحدة الاجتماعية وهى الأسرة- وتؤكد كلمة "أنا" أو "نحن" قوة عملية القرار التى تتضمن الأسرة وتؤثر فيها. ولكن لا يمكن تحديد تكوين هذه الأسرة. وأيا كان السبب، فمن الواضح أنه عند استخدام "نحن" يساهم العديد من الأشخاص فى القرار المسجل بذكرياتهم. ويقدم بعضهم الكثير، ويقدم البعض الآخر أقل، ولكنهم جميعًا يظهرون تعاونًا وتعاطفًا يزيد من فهم أصحاب القرار لتاريخ حياة الراحل بما أنهم أدركوها فى نفس الوقت مع صناع القرار. ويفاهيما، فإن المندوب (س) لأصحاب القرار والذي يعد الاعلان فى الجريدة هو كاتب السيرة (س). وتنوع منزلة كاتب السيرة من نجل زوج / زوجة إلى الحفيد أو ابن العم. وعادة ماتم الكتابة باللغة الانجليزية، وهى اللغة التجارية فى نيجيريا، والأهم أنها اللغة المتداولة بين أفراد الطبقة العليا. ويبدأ الاعلان بعبارات مثل «فى ذكرى عزيزة...»، «أنا أذكر اليوم...»، و «تعلن» الأسرة بكل أسف... لدى كاتب السيرة (س) اختيارين لتقديم القصة (١) صابن التذكر والنسيان (٢) وما بين الأسف والسعادة. ونادرا ما يكون الموت شيئًا مبهجًا. ولكن شعب اليوريا يشعر بحزن أكثر عندما يموت شخص ما لم يتعد الخمسين عامًا. وإنه من غير المعتاد أن يعبر الأحياء عن السعادة أو الفرحة فى أثناء الاعلان عن موت أى فرد مهما بلغ من السن. وفى أحسن الأحوال، يستهلون بعارة "مع العرفان والشكر لله...". ويسترون للتعبير عن الأسف عند الاعلان عن الوفاة.

ولتذكر شخصيات أولئك الذين يأسفون. وبأية حال، يقع التنبيه عن استخدام صيغة "أنا" أو "نحن" فى أن يتضمن المعنى التالى "اصغ لنا لأننا نمت بصلة لشخص ما لدرجة لا يمكن تجاهله". وبهذه الطريقة، يعد كاتب السيرة إلى توضيح أهمية الراحل بالإشارة ضمنيًا أو صراحة إلى وضعه أو وضعها فى الأسرة

والمجتمع. وذلك بوجود هذه الذكرى الصريحة فى النعى:

نحن نذكر اليوم ككل يوم بالعرفان التام لله وبالتأثر المبدع والمحبيب زوجنا، والدنا، جدنا، أخونا،
عمنا... «دبلى تايمز» فبراير ١٩٨٦، ١٩.

وبدأ بالمحيط الاجتماعى للأسباب، فإن الأمر المعتاد للمنشور التحرك تدريجياً نحو المركز
الشخصى، أولاً بكتابة اسم الراحل وبعد ذلك التعريف بمركزه الأكاديمي وميزاته الاجتماعية. وعادة ما يحدد
حياة الراحل فى شكل مبوب أو جدولى، ويستخدم الشكل الأخير أكثر من السابق. ويبلغ الراحل (٦٠)
عاماً أو مع الاختلاف) عاش فى الفترة ما بين عام ١٩٠٠ إلى ١٩٦٠. وعند تحديد الحياة هنا فى شكل
مبوب، يكشف السن المعلومات ويسمح بحدث مفيد للأحداث والشخصيات، الأمر الذى ربما يوضح لنا
سبب فقداننا لـ "مجرى وتدرج" و الوظيفة الوثيقة الشخصية (بلات ١٩٨٢ plath) أو "جدول المواعيد"
(روث ١٩٦٣ Roth) أو "سلاسل الأنساب" (ماند لبوم ١٩٧٣ Mandelbaum) أو "الظواهر
الثقافية" (ليفن ١٩٧٨ Levine). وأنه بالفعل لم تذكر التجارب المدرسية للراحل فى كل الأنعمية. وتم
تجاهل السعادة أو المشكلات الزوجية. ولا توجد إشارة عن مامارسة الرجل من شعائر دينية بالرغم من
وجود إشارة دينية إلى اسم وطبيعة الطقوس الجنائزية. وعموماً، لا يذكر المناخ الاجتماعى السياسى الذى
نشأ فيه الراحل. ولا يوجد أى توضيح لتركيبية الفرص (بنية الفرص) المعطاة للجماعات ذوى الأعمار
المختلفة. ويتم تكثيف كل حياة الراحل فى إشارات سريعة لإنجازات معينة خاصة بإنجازاته الأكاديمية.
وحتى الصورة المصاحبة للنمى تعد دليلاً على الاهتمام بالمركز الاجتماعى وبطريق غير مباشر دليلاً على
إنجاز الراحل.

ودائماً تكون الصورة لشخص فى منتصف العمر، ونادراً ما توجد صورة لشخص مسن حتى إذا توفى
الشخص فى سن متقدمة والصورة تماماً مثل السن، تقيد مناقشة الزمن لأنها تكشف المعلومات. من
ناحية، فإنها تكشف العديد من القيم والمواقف فى إطار تعبير رمزى عن الحزن. بعبارة أخرى، إنها تشير
إلى السن، النوع، الحالة المزاجية والوضع الاجتماعى الاقتصادى. ومن ناحية أخرى، إنها محددة بشكل
مبوب لا تحكمه أية فترة زمنية. وتظهر الصورة ابتسامة على الوجه، عرضاً للجواهر الغالية، والنظرة
المباشرة للشخص المحتفل به. ولا تكشف الصورة شيئاً عن القلق والخوف فى كفاح الراحل كى يصبح
شخصية هامة.

ونحن نميل إلى الاعتقاد بأن الطريقة التى تشير إلى الأفراد فى مرحلة السن المتوسطة يتم التعبير
عنها فى الصور. والصورة كما ذكرنا، هى عادة لمن هم فى سن متوسطة ويدعم وضع الصورة فى منتصف
النمى التأكيد على السن المتوسطة - الذى يأتى رمزياً بين الطفولة وكبر السن. وتتعلق الناس بهذا السن
بطرق عديدة. ويتذكر الناس بعض الراحلين لسنوات قليلة وتدوم ذكرى البعض الآخر إلى ما يقرب من ٦٠
عاماً (لاوى ١٩٨٧ (ب) Lawuyi).

ويشير نمى كل فرد الى فوارق مدة التذكر. وتعد معظم القصص الأنعمية من نوع "حل المشكلات:

التعامل مع غياب شخص عزيز، تقلبات الحياة مع الشعور بمحور الأحداث حولنا وعدم الأمان. والأنعية
أساسا، تخبرنا بمفهوم تتصل عنده الأخلاق والمعاني بشكل معقد مع الأحداث:

تماما من عام مضى

فقدنا أم في إسرائيل

أم قد تضررت جوعا ربما كى ناكل

أم قد تنكر نفسها أو الأشياء الأرضية التى غلك منها مايكفى!

أم على استعداد دائم للتضحية بحياتها من أجل حياتنا!

أم تقف مواصفاتها الأصيلة وسط مليون أم!

أم عاشت وماتت من أجلنا أجورة نادرة!

هذه هى أمتنا

أم قتلها أولئك الذين يجب أن يحموها من كل الأسقام

أواه يا الله، ساعدنا كى لا يضيع أولئك الذين يجب أن يبقوا

أولئك الذين يجب أن يحصدوا لا يدمروا

أولئك الذين يجب أن يحموا لا يسرقوا.

أولئك الذين يجب أن يجمعوا لا يفرقوا.

(دبلى تايمز، أول ديسمبر ١٩٨٥ : ١٩)

وفى العديد من الأنمية، يموت الناس «موتا غامضا» أو ينتهوا «نهاية مفاجئة» إنهم يقتلون بأيدى
أولئك الذين يجب أن يحموهم» وتعد هذه التعبيرات فى العرف الدولى «شريرة». إنه عالم لا يمكن أن تثق
فيه فى الأصدقاء. عالم يصبح فيه الأقارب أعداء. لاشئ ثابت، ولأن الدنيا متغيرة، تتغير الاقدار فجأة،
وتحذف «عين الشيطان» فى الاهتمام والانجازات الشخصية للفرد.

ولا يوجد فى الأنمية دنيا «طيبة» بل، يوجد دنيا «أثيمة» وهى الدنيا المحبة وسط المسيحيين. وترتبط
الدنيا الشريرة والأثيمة بفكرتين مختلفتين، ترتبطان بمناخين مختلفين للمعرفة الاجتماعية.

وتنشأ الدنيا الشريرة من:

١ - نقص الفرص التى تسببت فى رغبة كاتب السيرة فى تذكر الراحل.

٢ - عرض جيد للمناسبات التى جعلت كاتب السيرة يشعر بتأثير فقدان صديق ما أو قريب.

والدنيا الأثيمة تضم هذه الجذور وأكثر من ذلك. إنها الدنيا التى تتبع الأحداث بعضها البعض من
سلوك ذى مغزى مختلف عن صورته الظاهرة، الشيطان المسيحى الذى يلقى دنيا الفرص الانسانية. وعند
هذا المفهوم علم الأعراق البشرية للدنيا الشريرة داخل عالم القوى الخارقة، وتضمنها فى ذلك الشيطان
يأتى كرمز إنسانى: يمكن للشيطان أن يخون، يمكنه أن يخدع، يمكنه أن يكذب ويمكنه أن يدمر الفرص
وطبقا لشعار الدنيا الشريرة بعد الشيطان ثقافيا وعرقيا وفرديا نافعاً، ونفعه «لا يأتي من أى من وظائفه

المحددة؟ فى الحالات المختلفة بل من مرونة المفرد (جالت ١٩٨٢: ٦٦٤). إنه عالم شرير عندما -مثلا- وفقا للمفهوم الشعبى عند الجوربا:

فقط مسا - أمس جعلت الساحرة حضورها محسوسا عن طريق صيحاتها ومات الطفل فى الصباح، ومن الذى لا يعرف أن الساحرة هى السبب فى موت الطفل.

وفى ثقافة الجوربا، تجعل الساحرة حضورها محسوسا فى الصراع وتكران الفرص، والنبوءات المصيرية، والعداء والتنافس على المورد، وقضايا التهديد والوعود غير اللاتقة وتعد علاقة التأثير السببى المتخفية داخل هذا المفهوم علاقة تضم قطبين عكسين أحدهما يتجه للتناسق والآخر يتجه الى اللاتناسق. (سوديو ١٩٧٣ sodipo).

وبالنسبة للجوربا فإن القوى الكامنة الممتدة بين التناسق وعدم التناسق تتركز على حقيقة أن فرصة التناسق أكبر من عدم التناسق.

فالجوربا يتوقعون حياة طيبة، زوجة صالحة، أطفال أذكاء، نجاح مالى.. إلخ وأنهم واثقون تماما أن كل ذلك سوف يتجسد ويتحقق ماديا ليس فقط لأن الله سيقدرهم على ذلك، بل أيضا لأن الشعائر الضرورية لماديتهم ومجسدهم سوف تستمر. وبالتعبية، فإن التركيز الأولى للتأمل الذاتى ليس العلاقة التناسقية ولكن العلاقة ذات المشكلات والتي سببها عدم التناسق بين القوة التى ندعيها وبين المكانة. وتدخل هذه المشكلات فى مفهوم الدنيا الشريرة بصيغ مختلفة مثل الموت المفاجئ، والحوادث غير المتوقعة وفقدان المكانة وضعف الصحة.

أما كانت الطريقة التى ينظر المرء بها إلى عدم التناسق خاصة فى بناء تاريخ الحياة، فإن علاقة تقوم بين مفاهيم الهوية الشخصية ومفاهيم النظام المؤقت وبين مفهوم الفرص (الناسبات) (أنظر جيرتز ١٩٧٣ Geertz).

تفسير الهوية الشخصية

ثم معالجة الحياة - داخل النعى- كمدخل جوهرى فردى. فإن متغيرات السن، الاسم، والحالة الزوجية، والإنجازات الأكاديمية، ومكان الميلاد- التى ذكرت فى النعى تعرف فردا واحدا فقط. وهذا الفرد ليس له نظير فى التاريخ. لأنه ببساطة ليس هناك فرد آخر له نفس الخصائص الاجتماعية. حتى التوائم الأخوية تختلف فى الاسماء.

وبعد الأوريكى تأكيذا آخر على الفوارق وهو لقب تعجيد للشخص^(٤). ولا يحتوى كل نص على لقب تعجيد (اوريكى) المتوفى^(٥). وعادة، يذكر الأوريكى فى أنعمية المستن وغالبا عندما يتعدى السن الخمسين عاما. ويعتبر الأوريكى بناء رمزيا لأنه يعد وسيلة لاسترداد وتعرض المعلومات التاريخية المختلفة، وبعد وسيلة لإلقاء ضوء سريع على هوية المجتمع بارز^(٦) [Barber ١٩٨١].

إن ثقافة الجوربا، يتم توظيفها لتوضيح المحتد الكريم والشرعية للمكانة الشخصية، أو ادعاءات

الملكية، والإرث، أو المهارات، أو المراكز السياسية (باربر ١٩٨١). وتشجع الأفراد على أن يحددوا تاريخ حياتهم في سياق الأنشطة والمكانة التاريخية للأسرة في الأجيال السابقة. وفضلا عن التركيز على الأنساب، فإن لقب التمجيد يشجع المعرفة المفصلة لإنجازات السلف. فإن الشخص الآخرين مرتبطون تماما ويوضحون كيف يساهم كل منهم في فهم تاريخ الحياة المعقد.

في لقب التمجيد التالي، نجد العلاقة بين الذات والمجتمع تحكمها بوضوح شعارات المكانة والقوة:

Omo Aperin ni Ibadan.

Omo Asunmo ore Egab.

Animashaun Ore enia Egub.

Omo Animashaun orun ree.

ابن صائد الأفيال في إبادان.

ابن أسوفو (اسم شخص).

صديق أجباس (مجتمع اليوبا). انيما شاون (صديق الناس الكرماء) نم في هدوء ابن أنيما شاون.

(دبلي تايمز ٢٩ نوفمبر ١٩٨٥: ٢٢)

ويكشف لقب التمجيد عن الجذور الاجتماعية للفقيد. فإنها تقدمه كإبن لصائد الأفيال. ورمزيا، فإنه شخصية مربعة وكيان اجتماعي ذو مغزى. وتعتبر هذه الرابطة بعالم الانجازات شرعية تماما مثل شرعية كاتب السيرة ويعشه، عن تعريف المراحل. ويعبر المغزى هنا عن عملية البحث التاريخي نفسها ونتائجها الناجع، والذي يتيح لكاتب السيرة فرصة الاتصال مع تجربة تاريخية لجماعته. وهذا البحث بطبيعته يحدد ماسوف يعتبر تذكرا واستدعاء للذهن وكيف يمكن إعادته وتذكره وبعد ماينشره الكاتب كوسيط، ومنهرا يقوم وجوده واهتماماته واسئلته باستحضار قضايا العلاقة الفردية بالمجتمع. وحتى إذا ماحاول الكاتب أن يظل غير واضح وجلي، فإن العملية تعد إقحاما.

مفهوم الترتيب الزمني

ولدى اليوبا اعتقاد مسبق بأن الكبار والكهول فقط هم الذين يعيشون كل حياتهم. ولن يصبح الذين يموتون قبل سن الخمسين أجدادا فهم جيل مفقود. ويموت أفراد هذا الجيل الضائع من المرض أو الحوادث أو من قوى مهلكة تدعى آي "aye" (الدنيا). وهذه القوى تجعل الوقت- للقرص- ثابتا ولو مؤقتا طالما يوجد "عالم آخر" يمر عبر "أفراد. وحتى أولئك الذين ماتوا صغارا يمكنهم العودة للعالم البشري ويحيون حياتهم كاملة. (أبيمبولا ١٩٧٥: Abimbola).

وتتمثل موضوعية آي اليوبا في الساحرات والمشعوذين والأعداء والاسرار المبهمة. وعلى المستوى المجرد، تعتبر الآي موضعا متسامي المعنى، وتتمثل في قواعد اجتماعية وإدراكات تقليدية وأساليب ثقافية متعددة ونظام كامل للمؤسسات الحساسة الخاصة التي قد تكون أقل من الضمير» (كراپانزانو ١٩٧٧: ٤).

ويجب أن نلاحظ أن الآي لا تحطم المسنين الذين يمكن أن نعتبرهم آي وفقا لعلم الكونيات الخاص باليوربا، وذلك لأنهم يملكون معرفة أسرار الدنيا. وما يمكن أن تفعله الآي هو أن تدمر نجاح الكبير (بمعنى الأطفال، العريات والأصلاك)، بهيارة أخرى تستطيع الآي أن تدمر الصغار ومتوسطى السن، وأولئك الذين فى طور التكوين. وذلك بالتيبة كما وضع أحد الأتعية التى تم نشرها:

نحن نبكى على ماكان.

نحن ننتحب على ما كان سيحدث

نشكر الله على العطاء

ونخضع له على ما يأخذنا

فإن أعداء الايمان سوف يتلاشون وينتشر

نور الله، بل نور الله سوف يشرق أكثر لمعانا عن ذى قبل

أولئك الذين يقطعون الشجرة يجهلون قدرتها على الاثمار.

(ديلى تايز ١٠ يناير ١٩٨٦: ١٨)

وتعكس استعارة الشجرة الصحة العقلية عبر دائرة الحياة. إنها تعبر عن تغيير مدرك وتنوع فى المكان وتغير ثقافى. وتتضمن شعار الوقت، والموقف المؤقت للميلاد والنمو، والتدهور. ويعد تأثير الله على تلك العملية أن له قوى خارقة. ويؤكد التعريف بالله عن طريق الجدية التامة لأن التقسيمات الاجتماعية تخلق توترا يحتاج للإزالة عن طريق كائن خارق. وهكذا يعد التعريف وضعا رمزيا للذات فى ميدان القوة التى تعد جوهرية للأششطة الفردية.

وتقتل الاجزاء المختلفة للشجرة المراحل المختلفة للنمو البشرى: الجنر (الطفولة)، المبدع (أواسط العمر)، والأوراق (كهر السن). وتساند الجذور النمو. وفى الحقيقة، أن الشجرة ستفقد هويتها إذا تجاهلنا أى مرحلة. لأن هذه المراحل تمدنا بمعرفة النفس وتنظم حدثا مباشرا يتواكب مع هذه المعرفة. ولا يعتبر الآي وقفا لمفهوم اليوربا جزءا من جذور المرء. فإياه ينجذب للنفس كلما طورت قدراتها الكامنة. ويعد الآي خطيرا لأنه يفسر تناسق العلاقات الاجتماعية، لأنها تنتمى لذلك النطاق العريض للقوى سيئة التشكيف التى تصطف أمام مكاسب الفرد والتقدم الجماعى. بهذه النظرة يكون الكون الرمزى عائقا أمام الكون المادى الواقعى.

ولكن ما يهمنى حقا، هو أن النظام المؤقت بطبيعته يوجد اهتماما أقل بالماضى واهتماما أكبر بالمستقبل. فإن الماضى معروف فى علم الاتساب أو الأوريكى. ويعد المستقبل مجهولا وغير مؤكد. وكما يقولون "ايماسيكونى نادامرا إذا aimasiko ni ndamu eda" "والجهل بالزمن المستقبل" يجعل الانسان قلقا. وينطبق عدم التأكد على ما إذا كان المرء يهتم بالموت أو ما إذا كان قلقا على القد أو معجلا لتغير ما. ويعد المستقبل ملهى بالمشكلات لأن العلاقات الانسانية تجعله كذلك.

مفهوم التناسيات

عندما يموت الناس، فإن الآخرين ينتحبونهم على ما كانوا سيصبحون عليه. ويعد منتصف العمر هاما لأنه يتضمن القوى الكامنة. لكنينة. وداخل هذا الطور - أكثر من عشرين عاما وأقل من خمسين- يتزوج الفرد، وينجب الأطفال، ويملك الأملاك، ويتوقف، ويترقى. إنه طور تهتم فيه النفس بحياة قلة آخرين وهم الذين قد ترتبط بهم لعدة سنوات قادمة (نيوجارتن ١٩٦٥ Neu garten).

ويتم تقييم النفس في تلك المرحلة وفقا لقيامها بدورها، والمسئوليات الملقاة عليها كآباء أو كمديرين للشركات الصناعية. ولاتستطيع الذات في أى من هذه الأدوار أن تقوم بوظيفتها وهي مستقلة تماما عن الآخرين. بل إن الذات مقيدة بعلاقة تأثيرية بالآخرين. ويستطرد أولئك الذين تربطهم مشاعر متبادلة: لقد تركتنا صفارا جدا ولكن بما يكفى لنكتسب صفاتك المحببة للنظام، والأمانة، والاخلاص، والإحساس الرفيع بالواجب. (ويلي تايمز ٢٢ فبراير ١٩٨٦: ٢١).

وفى موقف مختلف، تنتقى الذاكرة، وتقلب وتوجه انتباه القراء "لمظلة" رمزية يزيلها الآي: فاب، سوف أتذكرك لأنك كنت مظلي التى انفجرت ولان توجد ولن يوجد أى أحد آخر يحل مكانك... (ديلى تايمز ١٧ يناير ١٩٨٦: ١٥)

ومن الممكن أن يكون التبادل الذى نشأت منه عملية التذكر أمر نقدي وليس فقط سلع محسوسة مثل الاحترام الود- المساعدة- والموافقة. مثل هذا التذكار:

إن قرضك الذى أقرضته لتلميذك المحتاج لدفع رسوم المدرسة ٦/١ (١٥ك) فى عام ١٩٣٥ قد در ربحية غزيرة أفاضت بمنفعتها على الكثيرين من الدارسين الذين يستمدون منها العبرة والمعرفة. وعدد قليل من هؤلاء الذين يكتبون كانوا أصدقاء طفولة، وأقل عقدا صداقاتهم فى الكبر. وعلى الأرجح يكون كاتبو السيرة أقارب للراحل، غالبا الابن الأكبر (لاويوى ١٩٨٧ب). دائما والمعاصرون المتنافسون ليسوا دائما جزءا من الناتج الفكرى للتبادل^(٦).

ولأنهم معاصرين للراحل، فإنهم يتنافسون عندما لايربطهم به بنهان متباين اقتصاديا واجتماعيا. ويعنى التباين أن مستوى القيمة، والاجراءات المحاسبية، ومنظمة الانتاج أمور مرتبطة بعملية صنع القرار والتى تعد فيها سلطة الراحل سلطة عليا. يذكر هذا التباين فى النعى باحترام مركز الراحل فى الأسرة وفى عمود الامتنان حيث يتم تذكر أصدقاء العائلة لهذاياهم وخدماتهم خلال مراسم الدفن: ترغب أسرة إكوردو بأكملها فى هذه المناسبة أن تصبر عن عرفانها الصادق لكل أصدقائها فى الوطن والحارج، والشاسمين والجوقة ورعايا كنيسة إكوردو الميثودية (المنهجية)، وكل الرؤساء.

(ديلى تايمز ٢٠ يناير ١٩٨٦: ١٧).

ويعد الاتصال عن طريق الأنمية برمته شعائريا، فهو يكشف الطبيعة الشعبية للتنظيم والتبادل الاجتماعى.

والنمى "يتم تقسيمه ليقوم بهام لأشياء مثل العرض، والتقرير والدعاية، والاختباء، والامر والرجاء،

والصيانة، والعقل، والتوصيف، والاختبار عن ترتيب معين لحالة ما" (بن - آرى ١٩٨٧: ٦٦-Ben Ary)

وإن أولئك الذين لا يرتبطون بالمتوفى ببنية متباينة للتبادل ليسوا ملتزمين بهذا التعديد الشعبى وفى الحقيقة، لا يقوم خلفاء الميت .

(المتزوج الأرملة أو المتزوجة من الأرملة، أو من يخلفونه فى العمل بالكتابة).

وبالتعبية، فإن مفهوم إقامة المناسبات فى مجتمع البويرا المادى يحدد طول مدة الذكرى وعندما يتم استعادة المناسبة المفقودة فى زواج أو فى وجود جماعة من الأصديقاء- فإن فترة التذكر تستغرق وقتا قصيرا. ولكن عندما يكون للراحل أبناء وأحفاد فإن مدة التذكر تكون أطول لأن الأبناء والأحفاد يجدون أنه من الصعب أن يجدوا "أبا" مثل أبيهم. وهذا التعريف الترمزى للاقتصاد ونظام حكم يستوجب موثرين (عرفيين رئيسيين):

تحويل لحادث إلى مقدمات منطقية أساسية للنظام الاجتماعى، وتقييم الأداء على أساس المعايير الشعبية. وبالنسبة لكتب السيرة فإن الأبناء يعدون فى أفضل وصح يصور هذين المؤثرين.

، ذات حيث أن شعور باخرمان لا يعتمد على معنى ذكر الأجيال. ولكنه يعتمد على نهية ، نوعى .

الخلاصة

حاول هنا البحث أن يظهر كيف يمكن أن نرى نموذج الأنعية المنشورة لشعب البويرا فى جنوب غرب نيجيريا كمجهود يتضافر مع السيرة. وقد افترض النعى صيغة مميزة للبويرا يخضع كل نص منها للمنازع الثقافية الاجتماعية لفطرية، بينما تورت فى الوقت نفسه شرعية ثقافية خاصة بها. ومن الواضح أن شعب البويرا يرى منتصف العمر فترة لتحقيق الذات وبراها كمرحلة ترتبط فيها الذات والآخرين فى بناء للمناسبات. وتهدد القوى التى تدق بناء المناسبات عملية تحقيق الذات وقد صارت تلك القوى موضوعا صلاما أو هيكل استعاريا أو صيغة توضح جماعية مستويات تفسيرها أن "الميت" هو نفسه استعارة لتعدد القدرات الكامنة.

OLATUNDE B. LAWUYI

(obatenu Awalowo university, Ile- Ife Niferia)

(١) يتم استخدام كلمة نعى بالتبادل مع مصطلح (الذكرى) كإشارة إلى وفاة شخص ما. وقد عرضت نسخة من هذا البحث عام ١٩٨٧ في اجتماع جمعية المجتمعات الانسانية (جامعة أويافيمي - أولو) ولهذه التعليقات المكتوبة أدین بالفضل لـ. أولایسی یای olabisi yai وسیجان جبادیجن I/e- IFe Segun Gbadegesin عام ١٩٨٧.

(٢) لأعضاء الطبقة الوسطى الذين يوازى دخلهم من خمسة إلى عشرة آلاف يمد المبلغ المصروف على النعى جزءا جوهريا من الدخل ويكشف مثل هذا التعهد عن إحساس عميق بالارتباط بقيمة ذات مغزى: القيمة التي يجب دائما أن ترتبط بوجودهم.

(٣) مثلاً فإن الإبن الأكبر هو الذى سيمول نعى الوالد المسن. وتوجد دائرة من الإثارة المكثفة- كل عشر سنوات- وذلك عندما- تتواكب الخسارة والذكرى مع الولائم والأعياد. وأيما كان معمولى النعى وممولى الولائم فإنهم يكسبون رفعة الشأن الاجتماعى والسلطة الشرعية التى خلفها الراحل. * طريقة تنتهجها الحكومة أو ذوى النفوذ فى السيطرة على الأفراد (المترجم).

(٤) هناك أنواع عديدة من الأوريكى والشائع فى الأنمية هو أوري بوروكيني orii borokini وهى ألقاب تمجيد للفنى.

(٥) لا يوجد لدى ايكيثى يوريا Ekiti- yoraba- مجموعة من المجموعات العرقية المتعددة لليوريا وعلى أية حال فى ضوء المتغيرات المتميزة لتركيب ومعنى النعى، قد يكون أمرا ذا مغزى أن نعرف إذا كانت مجموعة ايكيثى يوريا قد بدأت تستخدم ألقاب التمجيد.

(٦) يتذكر المعاصرين أهمية الراحل عندما يديرون مشروعا ما ويريدون منه سويا. ومثل هذا التذكر يدوم- بأكثر تقدير سنتين بعد الرحيل.

- ABIMBOLA, W., 1975. *Sixteen Great Poems of Ifa*. Unesco.
- AINA, T.A., 1980. "Class Structure and the Economic Development Process in Nigeria", 1946-1975. *ODU, A Journal of West African Studies*, 29; 17-36.
- ATANDA, J.A., 1980. *An Introduction to Yoruba History*. Ibadan, Ibadan University Press.
- BARBER, K., 1981. "Documenting Social and Ideological Change Through Yoruba Oriki: A Stylistic Analysis" *Journal of The Historical Society of Nigeria*, X (4), 39-52.
- BASCOM, W., 1969. *The Yoruba of Southwestern Nigeria*. New York, Holt, Rinehart and Winston.
- BEN-ARI, A., 1987. "On Acknowledgment", *Journal of Anthropological Research* 43 (1); 63-84.
- CRAPANZANO, V., 1977. "The Life History in Anthropological Fieldwork", *Anthropology and Humanism Quarterly* 2, 3-7.
- DAILY TIMES, *The Nigerian newspaper*.
- FADIFFE, N.A., 1970. *The Sociology of the Yoruba*. Ibadan, Ibadan University Press.
- FALOLA, T., 1984. *The Political Economy of a Pre-Colonial African State: Ibadan, 1830-1900*. Ibadan, African Press Ltd.
- GALT, A.H. 1982. "The Evil Eye As Synthetic Image and its Meanings on the Island of Pantelleria, Italy", *American Ethnologist* 9 (4); 664-681.
- GEERTZ, C., 1973. *The Interpretation of Cultures*. New York, Basic Books.
- LAWUYI, O.B., 1987 (a). "Ethnic Identity and Sex: Stereotyping as Adaptive Strategy Among the Yoruba of Southwestern Nigeria", *Anthropos* 82, 226-252.
- — 1987 (b). "Obituary and Ancestral Worship: Analysis of a Contemporary Cultural Form in Nigeria", *Sociological Analysis*.
- LEVINE, R.A., 1978. "Adulthood and Aging in Cross-Cultural Perspective", *Items* 31/32 (4/1), 1-5.
- MANDELBAUM, D.G., 1973. "The Study of Life History: Gandhi", *Current Anthropology* 14 (3); 177-206.
- NEUGARTEN, B., 1965. "Personality Changes in the Aged", *Catholic Psychological Review* 3; 9-17.
- PLATH, D.W., 1982. "Arcs, Circles, and Spheres: Scheduling Selfhood", paper read at International Colloquium On Comparative Study of Japanese Society, Brisbane, Australia.
- RICE, G.E., 1980. "On Cultural Schemata", *American Ethnologist* 7 (1); 152-172.
- ROTH, J.A., 1963. *Timetables: Structuring the Passage of Time in Hospital Treatment and other Careers*. Indianapolis, Bobbs-Merrill.
- SODIPO, J.O., 1973. "Notes on the Concept of Cause and Chance in Yoruba Traditional Thought", *Second Order* 2 (2), 12-20.
- TOGONU-BICKERSTETH, F., 1986. "Obituaries: Conception of Death in the Nigerian Newspapers", *Ifé Social Sciences Review* 9 (1/2); 83-93.

نظام الطبقات الاجتماعية «الكاست» في مقام الولادة

تأليف : فرانسوا شينيه Francois, Chénet

في مجال البنيات الاجتماعية ، يمثل نظام «الكاست» ، والذي يعد نموذجاً فريداً على مستوى بنيته الاجتماعية الأساسية ، أعظم إسهامات الهند الأصلية ، وسط صور التجربة البشرية. ومع كل الحضارات العظيمة إلى الحد الذي يجعل الحضارة الهندية مميزة باللمع الرئيسي لبنيته الأساسية.

ورغم ذلك ، فإن منظومة الكاست التي تمجد البنية التقليدية للمجتمع الهندوسي ، تؤسس نوعاً من التباين للحساسيات الغربية الممارسة لفكرة الحرية الفردية ، والمساواة العرقية بين الناس ، والتنافس المفتوح الذي يجعل الحركة الاجتماعية ممكنة على الأقل بطريقة مثالية . ومن الناحية الأخرى يجعل نظام الكاست عدم المساواة المبدأ التأسيسي في تدرج كائنيته ، ففي المجتمع الهندوسي يتم تمييز كل شخص على أساس المكان الذي يشغله في الكل الاجتماعي ، عن طريق وضعه في تدرج ذو مكانة منفصلة واعتماد تبادلي (تكافؤ) . وبالنسبة للفكر الغربي ، فإن ثباتية الوضع الاجتماعي والجمود المطلق لحواز الكاست الناتجة عن انقسام المجتمع الهندوسي إلى أربع طبقات متسلسلة وظيفياً «فارنا Varna» ، وانقسامه إلى جماعات ذات نظام تزاوجي حمي ، لتكوين جماعات عنصرية فردية وخصوصية نسبياً «جاتي Jati» ، يقدمون في النهاية حركة الكيان الاجتماعي وهذه الطريقة من التفكير ، يقوم نظام الكاست على الاستبدادية العرقية ، التي يجب أن تشجب باعتبارها «افتراضية» ، وطغيان يفترض تجريمه . ويختلط مثل هذا الشجب مع فعل الرفض المفرد بلمحبة العاميين الثابتين - مثل ترتيب الجماعات وخصائصهم الوراثية وتكاثفهم ، والانفصال أو حتى التناقض الذي يحكم الصلات الفاسدة ، التي تم دراستها في عدد من الدراسات ، بأدنى درجات التفاوت التي تترجم المسافة الاجتماعية على أساس مكاني - بالإضافة إلى أقصى مظاهرها الهامشية والإنحرافية^(١) . ومن الممكن أن يُشتم من هذا الوصف المورج ، لماذا يجسد نظام الكاست أقصى أنماط العلاقات الاجتماعية التي حتى ظهور كتاب «ل. دومتون L. Du-mount» (عالم الاجتماع والأنثروبولوجي) ، الذي دُرُس فيه نظام الكاست في إطار التمركز الاجتماعي Sociocentrism أو التمركز العرقي Ethnocentrism الكامن ، والتشثيل الجمعي الناشئ عنهما.

ولماذا إذن طورت الحضارة الهندية هذا النظام الاجتماعي الفريد المسمى «نظام الكاست» ؟ وهل الكاست يمثل ظاهرة ناشئة عن بنية اجتماعية ، أم هو صورة للثقافة الهندوسية ، وما فائدة أن يخضع الهندوسي بالولادة إلى جماعة معينة على نحو دائم ونهائي ؟

ترجمة : احمد عبد الفتاح

فشلت محاولات العلوم الاجتماعية في الاستجابة لهذه الأسئلة المصيرية التي أظهرها تحليل الواقع الاجتماعي للكاست بسبب تعددهم النوعي (عدهم حوالي ٢٧١٨ طبقاً لآخر تعداد في عام ١٩٣١ دون ذكر الجماعات الفرعية)، والتوليفة التي يتكون فيها لفز الكاست المركب في شبه القارة موزق تماماً، بسبب تعدد اللغات العرقية، حيث أن (٨٠٪) من السكان يعيشون في (٥٧٥٠٠٠) قرية كل واحدة لا يزيد عدد سكانها عن (٥٠٠٠) نسمة. وعلى الرغم من ذلك، فإن الإثنوجرافيا الملائمة هي الإثنوجرافيا المحلية، لأنها الوحيدة الراسخة في مجال البحث، والمتخمة بالوصف التفصيلي الناتج عن «الملاحظة المشاركة Participatory Observation»، ولكن توجد مخاطرة من الناحية الأخرى أن يكون البناء على غير أساس، إذ ظلت البحوث على الكاست أسيرة في الخمسينيات والستينيات «للتنقيطية الوصفية Descriptive Pointillism» و «الوصف السيوسيجرافي». لأنه كان يعتقد أنهما كافيان لتجاوز الفروق المتضخمة عن طريق الدراسات انعبية حتى تنتج صورة عامة أو جزئية لنظام الكاست بإضافة الخصائص التي تم ملاحظتها (٢). وقد باتت الحاجة إلى تغيير أسلوب تناول هذا واضحة جلية.

لقد كان إذن «ل. دومونت» بتجنبه «لمذهب فصل الذرات التجريبي» في أسأله السابقة، هو الذي قدم من خلال سلسلة من التوسعات المتتالية لعمله الإثنوجرافي الأول عن جنوب الهند، منظور «القدسي»، وهو المنظور الذي طور أسلوب تناول نظام الكاست. والفضل يرجع للقرأة البنيوية واجتياز درية البحث اليائسة، من خلال إظهار الميكانيزمات الشكلية لمخلق هذا النظام. وقد ظهر التنوع النهائي للكاست الأصليين ليحل محل سلسلة من التطورات، وهذه السلسلة رغم أنها تحتفظ بتنوعات خالية (من دماء الكاست) في قرية أو أخرى، أو منطقة أو أخرى، أمكن أو يجب دحضها.

وجدير بالملاحظة أن هذا تناول مازال يفتح الطريق أمام سؤال الأصول والنشأة والتطور التاريخي لنظام الكاست. وقد ظل هذا السؤال مثار جدل وإحباط لمدة طويلة، لأن التقاليد الهندية تقاليد تاريخية لا تسلم بمغزى أنواع التغيرات، وتقطع بأن العقل الغربي يميل بالمقارنة، إلى المغالاة. لقد كانت الروابط حول أصول الكاست وروابط مضطربة وتتباعد بعض النظريات التي ظهرت في القرن العشرين عن الأنساب الاتفاقية لهذه الظاهرة المركبة. فمثلاً تدعو مزاعم «ج. ه. هوتون» إلى تبار كفيف من العوامل لايزيد عددها عن خمسة عشر عاملاً (٣). رغم أن ذلك بالتأكيد يترك للفرز سليماً، إلا أن إقصاد التفسيرات المتعددة التي تسلم بذلك، تسمح لنا على الأقل بقياس أهمية الأسئلة المطروحة من خلال نظام الكاست، وعلى الأخص التركيب المتأصل في مشكلة نشأتها، فما هي إذن ظروف ظهور الانقسام في البنية الاجتماعية الأساسية في الهند؟

(١) التحاسك المتأصل في التناول الهندى

إن « سوسيلولوجيا الهند والتى لابد أن تصحب معها علم الإجتماع الوصفى والإثنولوجى الكلاسيكى (علم الهنديات الكلاسيكى) » (٤) ، هى المسئلة التى تحكم من البداية بحث « ل. دومونت » الذى كان يجريه لكى يكتب كتابه الرئيسى « التماثل التسلسلى Homo Hierarchicus » (٥) . وبعيداً عن فكرة أن مبدأ الكل هو الموجّه ، فهو يديهى ، وهذا البحث يمتلك كما تشير نقطة انطلاقه ، الدليل على وحدة الهند العميقة ، وهى وحدة ليست فقط ثقافية ، بل تنشأ فضلاً عن ذلك عن تركيب أيديولوجى للأفكار والقيم. هذه الوحدة العميقة لطبيعة اجتماعية تسوخ « التقديس » أو وجهة النظر الموحدة التى تقول بأن الهند (المجتمع الهندى) يشكل كلا (٦) . ولكن هذه الوحدة العميقة الناشئة عن تعدد المجموعات المعتمدة على التجربة العملية، تكمن أكثر فى مجموعة علاقات سلسلة بين السمات، أكثر من وجودها فى كتلة عناصر منعزلة. وبالرجوع إلى نوع التناول المقترح من خلال مبدأ الكل، أمكن تجاوز التعريف الضيق للبيانات المجمة فى أعمال « الإلهام التجريبي » بالإضافة، إلى الفاصل الذى أقامه « الإلهام الوضعى » بين الحقائق والقيم، حيث أنه فاصل وهى أو مستحيل فى الهند. ومن هذا المنظور المعرفى، فإن البنية تظهر توليفة من العلاقات كرابطة مفسرة منطقياً بين الأشكال والقيم، لأنها منظمة ومصنفة منهجياً. كما تُظهر الصيغة المنتجة والقانون العام لتماثل الظواهر الاجتماعية، والأخيرة لكونها ثابتة، فهى فى علاقة مع الآخرين ، وتظل غير متفاوتة ، بينما تصبح العناصر موضوعاً للتفسيرات (للتفاوت).

إن القراءة البنيوية للحضارة الهندوسية ل. دومونت ، وبياردو (Biardeau) التى افترضت باعتبارها كل ذى مغزى ، تهدف إلى تنظيم وترتيب البيانات طبقاً لمنظومة القيم فى إطار الرؤية الزمنية لعدد معين من التصورات الأساسية المتجددة ، أولها تلك التى تبدو ذات طابع اجتماعى كونى (سوسيوكونزى) « دهارما » محيط وأهدى ، لأن تلك التصورات ممتدة مع العالم نفسه ، ومعروفة باعتبارها كلية « قدسية » . ورغم أن النظام هنا لا يبدو مرتبطاً مطلقاً بالفرض الإنسانى، بل هو « حقيقة » ، والحقيقة الكبرى أيضاً التى تنشئ النظام الرمزى بعيداً عما ينتزع منه ذلك المجتمع التقليدى تماسكه وتوازنه شبه المستقر . وقد بينت قراءة بنيوية مماثلة تأثير الأشكال الرمزية فى كل حضارة. والفضيلة الأساسية لهذه الحضارة هى سيطرتها على تراثها المتنوع والمزدهر ، وعنصرها الفرضى، حتى فى أثناء التأكيد على وحدتها العميقة وثروتها المنطقية. حتى أن اللاعقلانية والتناقضات والانتباسات فى نظام الكاست، أثبتت أنها جزء من نظام ذى مغزى. ويدحض « ل. دومونت » بهذا الأسلوب أى تفسير لمنظومة الكاست، والنوع الهندوسى، وهذا الدحض مبنى على نظام الطبقات الاجتماعية بالمعنى السوسيلولوجى المعاصر.

وإذا كانت توجد نتيجة واحدة لأبحاث « ل. دومونت » تلتقى مع المتفق عليه اليوم عموماً ، فهى أن

« نظام الكاست هو بالطبع تعبير عن الكل من خلال أجزائه، بينما يحفظ لكل جزء قدرته على أن يكون ثنائي العنصر من خلال أي علاقات مع العناصر الأخرى التي تشير إلى الكل، وإلى الوحدة الكاملة في علاقات مباشرة مع النظام الذي يطوقها . فمبدأ الوحدة لا يوجد داخل العنصر، بل خارجه، فهو يوجد من خلال النظام المختلف الذي يرتب هذه العناصر بالضرورة مع بعضها البعض في علاقة » . بمعنى أن « هذه المنظومة الاجتماعية الخاصة ، وربما كل منظومة اجتماعية ، تقوم على مبدأ يظل خارجياً عنها ، وشئ مدفوع من خارجها يحقق معناه في نسق أعلى » (٧)

لذلك يتضح أن مجتمع الكاست، يعد كلا متماسكا، ويُعرف من خلال الإذعان إلى طبيعة دينية أو تسلسلية: المستول الأول عن نظامه، كما يظهر بالتحليل البنوي عند مستوى التزامي، وهو مبدأ تسلسلي ، لا يعني تسلسل السلطات ، بل يعني تدرج مستويات الرتب على أساس مقياس الأقل أو الأكثر نقاءً.

وبناء على التباين القديم بين النقي وغير النقي ، تظهر منظومة الكاست في النهاية باعتبارها منظومة ذات تصنيف اجتماعي قادر على تنظيم عدد غير محدود من العناصر باستخدام أدوات شكلية لمنظومة رمزية نقية ، تم التعبير عنها على وجه الخصوص «بالشفرة الحمية "Adietary Code" وصيغت الإجابات بلغة تعبر عن مختلف المايير - فمثلا «داسة «القيدا» ، وتعاليمها، وتحريم زواج الأرامل، ونظرية النباتين - للأسئلة التالية: «هل تقبل س الماء (الدم) من ص» ، « هل س أنقى من ص ؟ » وهي أسئلة تسمح بتحديد مؤشرات النقاء، التي من خلال التبدليل على لانهائية الدرجات المتفاوتة (النقاء وعدم النقاء يبدو أنهما مرتبطان) ، تسوق توليفة تسلسلية من الرتب في السياقات التي بقدر اختلافها تكون مفتوحة. وقد أصبح من الممكن إلقاء الضوء على التركيبة البنوية للمنظومات ذات التكافل والتفاعل، عندما تعمل عملها في مجتمع الكاست. وهناك نموذج آخر معين خاص بمنظومة «جاياني Jajmani» في تقسيم العمل. لقد تميزت منظومة الكاست من خلال البحوث المدروسة ، التي رغم أنها جزء يتكامل مع منظومة الكاست، من ناحية بتوجهها نحو الكل الذي هو « الجمعية التسلسلية » ، ومن ناحية أخرى بارتباطها بصورة دينية معينة . رغم ذلك فإن هذين الملمحين شاملان لصورها الأخرى التي هي تحديداً «اقتصادية» أو «تقنية» . ولهذا السبب توجد في الفترات الحالية ، عدة دراسات في الأنثروبولوجيا الاجتماعية التي من خلالها يمكن ان نتبين الطبيعة الحقيقية «للغارنا Varna» و الجاني Jati» في إطار العلاقة والنشاط الطقسي ، لكي تصف التوظيف المتناسك لمجتمع الكاست داخل العالم الصغير أو إطار القرية، التي هي في الواقع «ذات أنواع عديدة من الكاست» (٨)

لا يهم درجة جمود أو خصوبة منظومة الكاست ، عند مستوى فهمها؛ فالتحليل البنوي يفترض - للأفضل أو للأسوأ - إخضاع وجهة النظر التاريخية إلى وجهة النظر المنهجية، وهذا لا يعني أن نقول إنها لا تترك القيم التاريخية. بل يتبين أن وضوحها يقع في التزامن، وكأن البنية تستوعب النشأة. وفيما عدا ذلك (طبقا لشك بيردو)، كيف نتأكد أن إخضاع حقيقة ما لمعيار لا يخفي اقتحام الطارئ التاريخي الذي

تهرب منا بياناته ؟ وهل يأمل المرء في منهجه دقيقة لكل التوليفة الثقافية الهندوسية ؟ إن هذا يعنى الوقوع فى مصيدة القرون العتلاتية التى جمعها البراهمانيون من خلال الإيمان الصحيح ، إنهم يضللون أنفسهم قبل أن يضللوا » (٩٠) .

(٢) ظهور الإحتمال التاريخي

يحاول « جان بشلر » Jean Bachelier أن يصف ظهور الإحتمال التاريخي الحاد فى « الحل الهندوسى » ، فى « مقال حول نظام الكاست » (٩٠) وهو عمل مميز وبارز بسبب طموحه الشامل ، وجهده ومنهج المقارنة التاريخية المتأنى ، مستفيداً من الإنجازات النظرية لبحثه السابق ، وعلى الأخص الفاصل المفاهيمي المرتبط بأنواع البنية الاجتماعية والنظم السياسية المدروسة فى المسح التاريخي العام « الديموقراطية » ، وهو نوع من الفكر التاريخي ، (٩١) وقد هاجم ج بشلر المصادر المفاهيمية التى كانت صالحة ومشهرة ، ومنصة جزئياً على تحليل استهلاكي ومقارن للبنية الاجتماعية طبقاً لحجمها ومستوى تضاعفها ، من ناحية « الإمبراطورية » ، وكذلك الطبقات الاجتماعية وأشكال القوة النموذجية . ومن الواضح إذن أن النظرية التى يقترحها بشلر تستحق الاهتمام لأكثر من سبب .

أولاً قيمتها الرئيسية فى فهمها خصوصية نظام الكاست وتاريخه ، وفى توضيح مراحل عملية تكوينه . وثانياً يقع العنصر الأصيل فى التأكيد بأن تركيب نظام الكاست يجب أن يفسر باعتباره حل ينهض لتمييز توالى سلسلة ، ودود منسجمة مع مشكلات نظام سياسى خاص ، حتى تسعى شروط انبعائه إلى الإشارة إلى حقائق معينة فى التاريخ السياسى فى الهند . وفى النهاية تكون هذه النظرية « المتناسكة منطقياً » ، مصدقة لكل الحقائق السياسية للتاريخ ، وغير قابلة للدحض عن طريق أى معلومات أخرى يمكن الحصول عليها » (٩٢) .

وطبقاً لمفهوم « بشلر » ، فإنه من الضروري فحص تاريخ الشعب ، لكى تحدد (غير) نصلهم من شخصيتهم التى يتم خلقها . ولذلك من المهم أن نرجع إلى القراءة الدياكرونية Diachronic ، لكى نقبس خلق منظومة الكاست . لأنها تعكس الفكر الدينى الذى يرسخ شرعيتها من خلال التزامن المثالى للنظام السوسيوكوزمى (الدهارما) ، إذ يمكن فهم الشامل والأبدى تماماً فى عمل التاريخ ، إن لم يكونا من نواتجه . وبالنسبة للمعى الهندوسى فإن السؤال :

« هل أرض الدهارما لها تاريخ ؟ قد يكون عيشياً . يبدو الكاست فى عيون الهندوسى أنهم ذوى دما . مميزة وذوى حضارة أرفع من حضارتهم ، ورغم صورتها الثابتة ، وطبقاً لرؤية « بشلر » فإنها الحل الذى يظهر ليميز توالى سلسلة الإستجابات المنسجمة مع المواقف السابقة . ولكى نحوى البعد التاريخي لنظام الكاست ونشرح العملية الاجتماعية لهذه البنية الاجتماعية المنقسمة ، فمن الضروري أن نشئت الوهم اللاتاريخي من خلال نهج الاعتراض القائل بأن محاولة إحياء تاريخ الهند ماهى إلا إسقاط على الحضارة التى تكون

قيمتها محيزات تاريخية متأصلة فى الحساسيات الغربية ، ومن الضروري تبديد الوهم التاريخى (١٣) كى نعيد إحياء الأبعاد التاريخية لنظام الكاست، ونشرح عملية الخلق لمثل هذه المورفولوجيا المتجزئة . وبالتغلى عن التحليل التاريخى العناصرى ، فإن التناول الذى نتبناه يهدف إلى إنشاء هذه العملية بإعادة صياغتها منهجيا ، بمعنى تكامل الكل ، كل العناصر المستقلة التى شاركت فى جعل منظومة مثل هذه المنظومة ضرورية ومحتملة لنفسها .

وطبق «بشله» بظافته المزدوجة كمزج وعالم إجتماع طريقتين متتامتين، إحداهما ذات تحليل وظيفى (بينما يظل حريصا رغم ذلك ، ليجنب الإفراط فى المذهب الانتفاعى، وخصوصا فى حالة تبلورها الضمنى) (١٤) ، وبالأخر ذو تحليل يبنى أو تحليل الأسباب . وهما بالنسبة له مسألة اكتشاف لواقعية الاحتمال من خلال الحقائق التى ينشئها ، فبسبب أن الاحتمال حقيقى، فإن المورخ الاجتماعى يجد البرهان إما فى التداخل غير المتوقع للأسباب، أو فى حرية الأفراد، وخصوصا إبداعاتهم التى تحرك الأحداث أو البنية الاجتماعية التى يستحيل التنبؤ بها . ويمكن للمورخ الاجتماعى إذن أن يرفض جملة ، عددا من أساطير نشأة الكاست التى يظهر فيها أصل الكاست دائما فى اللحظة التى يتم فيها وجود المجتمع » (١٥) . العملية التى تسعى إلى إعادة تمييز (تعريف) :أصل التاريخى لمنظومة الكاست من خلال استخدام تحليل الطبقات الاجتماعية الحقيقية، تحتاج إلى عزل التوظيف الثلاثى للفكر الهندوأورى المتجلى فى بحث «ج. دوميزيل G. Dumezil» ، وأيضا عزل التركيبة العقائدية للبراهمانيين والتى تشكل المنظومة . فالأخير الذى يتغذى على الفروض الكوزموجينية أى المتعلقة بنشأة الكون، يتطور حول نظام أضحى يتطابق مع تقسيم العمل الطبقي، ويعد أسطوره المبكرة، كما نعرف، فى الترانيم القيدية المتأخرة نوعا ما، والتى تحمى التضحية بالآلهة ذات «العموم البشرى» ، والتى يظهر مكانها مجتمع ينقسم إلى طبقات وظيفية «الفارنا» ، من خلال المزاب التأسيسية والارتباطات المكرسة داخل المجتمع المخلوق كذلك (على هذه الصورة) . ويمكن أن نتحدث عن خريطة حقيقية للمنظومة، إذا كان هذا التعبير لا يوحى بخيال تعاقدى (١٦) . وميزة المنهج التاريخى فى علم الاجتماع، فى هذه الحالة، هى أنه يكسر البنية الإشارية الذاتية للفكر العقائدى، ومصدر الترجسية الجمعية ، وحساسة التمركز العرقى غير المتوازى (١٧) . ويحرر منهج المقارنة التاريخية تأثير دائرية الشرعية الذاتية، التى تتجسد من خلالها الفروق ، وهذا يعنى بالطبع التأقلم لإقامة مجتمع متدرج تكون فيه الأدوار المميزة مرتبطة على الأقل بمجموعات بشرية محددة بطريقة مثالية (١٨) .

وتكمن نقطة انطلاق البحث فى اللفز الناتج من الحقيقة الفريدة والتى تستدعى رد الفعل التالى «لماذا تنخرط الهند، التى يتوازى تسلسلها التاريخى تماما مع مناطق أخرى، فى إطار مراحل التطور السياسى (من العصر الحجري الحديث إلى بداية ظهور الممالك حوالى القرن السادس قبل الميلاد وانتشار الإمبراطوريات) بعد القرن الثانى، فى مسلك تطورى تام، وماهى اللامع التى تكون فى الواقع نظام

الكاست. والحقيقة هي أنه لا يوجد شيء في التاريخ السياسي والاقتصادي للهند يؤرخ لنظام الكاست. ويجب أن نضع في اعتبارنا الاحتمالات الجانبية التي كان بشر قادرًا على إدراكها بمعنى معين، فأكثر الخطوط اختلافاً في التطور البشري، وإدراك ما يعترض طريق الكتب الحاسم أصبحا قاصرين. باختصار يمكن الإجراء المتبع في إعادة بناء أكثر خطوط التطور اختلافاً، وتبينها من خلال استبعاد تلك الخطوط التي تؤدي إلى طريق مسدود. وعندما تفشل الحلول البديلة، فإن أقرب نقطة تمر والتي قد تظهر في مرحلة معينة تسمى «علاقة حقيقية». وقد بين التاريخ التفسير الذي اقترحه «م. فيبر M. Weber» (١٩)، والذي حددته وقيّمته مقارنة الخطوط المستدل عليها عن طريق الخيال، بخطوط التطور الحقيقية. (٢٠) ورغم ذلك، لا يمكن أن نجد في أصالة خط التطور الهندي، ظهور مفاجئ لحدث التمزيق التوليدي، ولكن نجده في الفشل والنقص. إن الفشل الحاسم للحركة الإمبريالية التي يمثلها «المواري» من «ماجادا» هي بالطبع الحدث الذي يتمحور حوله التاريخ الهندي في حوالى القرن الثاني، في الفترة الحيرة من الأحداث غير المكشوفة (الظاهرة) التي تنهى فيها المجتمعات مصيرها. وفي ذلك الوقت يظهر رابط للعوامل التي تصادفها المجتمعات عن طريق شرح: لماذا يعد تاريخ الهند فريداً؟ وهل يكون نظام «الجاتي» نفسه فريداً بالصدفة؟ يتساءل «بشر» (٢١)، ويتعامل لب تحليله بدقة مع التجسيد المركب بين عوامل من مختلف الأنواع، والتي كانت خلال حركة ذات طابع عرضي، غير مستقيمة قطعاً، بل دائرية وذات متعددة عناصرية، لكي تطبع ديناميكياتها على تاريخ الهند. ويمكن أن نخلص هذه العوامل مع «بشر».

إن اتساع الرقعة المحدودة في حالة الهند ، والذي لا يمكن التحكم فيه وصعوبة الاتصال (٢٢)، بالإضافة إلى انهكات قوى مركزية ، وهو أمر شائع في الجنوب ، أعاق إنشاء إمبراطورية هندية شاملة لا يقدر لها أن تفتى أو تموت (هذا رغم المحاولات قرناً وراء قرن) ، وكما يقول عالم الجغرافيا السياسية اليوم إنها ضحية تمددها واتساعها الإمبراطوري.

علاوة على ذلك، فإن اختفاء الأرستقراطية فيما بين القرن السابع والقرن الرابع قبل الميلاد) حكم على النظام السياسي بفرض شكل التسلسل الأرستقراطي (٢٣) الذي ينشأ عنه فكرة الملك الكوني (كاكرافارتين Cakravartim)، وهو أقوى نموذج لأنه دفعهم إلى تصميم سيادتهم عن طريق مد سلطانهم على كل الأراضي، وكان الملوك يتعاقبون بشكل مزعج بسبب الحرب المستمرة بينهم، والتي كان المقصود منها إشباع ظمأهم غير المحدود للغزو . وقد نتج عن ذلك موقفاً فريداً خصوصاً وأن تلك الممالك المتعددة كانت متخالفة ولذلك تميزت بعدم الاستقرار.

وكان هذا مصدر السلاسة الزمنية وتناثر الممالك ، المؤلفة من منظومة غير مستقرة متعددة الأقطاب ، والتي لا يمكن أن تكون قادرة على تنظيم نفسها في تناسق احتكاري متوازن ومستقر . وهذا هو الموقف الذي وجدت فيه الهند نفسها ، إن كنا بهذا الموقف نفهم البيئة كتوليفة من قيود متماسكة ومستقرة يقام

فيها النظام الفعلي .

وفي هذا الموضوع هناك مقارنة بين الهند والصين، (٢٤) حيث تم إنجاز الاتحاد الإمبراطوري فيها في عام (٢٢١) قبل الميلاد على يد «كوين شيهو نجدي Quin Shihuangdi»، الذي لم يستبعد النظام الإقطاعي، بل أيضاً عند مقاييس التوحيد، والتمركز، ونظام المعايير والمقاييس، وحروف الكتابة، وتجهيد الطرق، وفي نفس الوقت قوت سيطرة الدولة على كل مجال، وخصوصاً الاقتصاد. وكانت الدولة الصينية بإنشائها المبكر «كلية السلطة» و «كلية الوجود»، وسيطرت من خلال جهاز إداري على نحو الإمبراطورية، وقدمت للشعب الدرجات من خلال بيروقراطية مساوية يطبقها موظفون مدنيون.

ورغم ذلك، خلق تضارب واضمحلال الممالك الهندية، مشكلة ترسبت في البنية الأساسية لاحقة على «التجرد من الأهلية السياسية» (٢٥)، ناتجة عن الأسرات الهشة، رغم صحة أنهم «من أجل أن يعيشوا في نظام حكم، فلا بد أن يتحد الرجال من خلال مبدأ التماسك والترايط» (٢٦)، لضمان البقاء الاجتماعي لجماعاتهم. وباختصار فإن الموقف الناتج من سلسلة العمليات تلك، سبب مشكلة للمجتمع الهندي والحضارة الهندية، التي كانت وحدتها الثقافية واستمرارها وتوسعها مهدين دائماً بالتفكك بسبب هجمات الغزاة المتواليات. وكان المجتمع والحضارة الهندية مضطربين لابتكار حل لكي ينجوا، بإظهار قدرتهم على الحياة، وتحريك مصادره لمواءمة نشيطة مع البيئة السياسية الجديدة. فالتواجهة لا تنفصل في استدعاء «التحدى الاستجابية» الذي طبقه «أرنولد تويني» بدون نتائج مؤكدة أحياناً، على مصير الحضارات في كتابه «دراسة التاريخ». وفيما عدا ذلك، فإن الظروف الاقتصادية لمشكلة تتحد أو تخلق الأسلوب الذي تمجد به الحل من داخل الإطار العملي للعلاقات الحقيقية للمجتمع. لذلك يبدو وكأن «الحل» لنظام الكاست هو الحل الذي ابتدعه المجتمع الهندوسي تحديداً، بسبب العلاقات المختلفة التي ميزته في هذا الوقت. فهل يصح أن نقول ونردد كلمات «الإسهام بالنقد الاقتصادي» الشهيرة، الذي تقترحه البشرية، و تفترض بأنه سفي بالفرض؟

في ختام هذا البرهان العنيد المستعصى، أسس «بشر» بمساعدة أدوات تحليلية سبق ذكرها، مقولة «نظام الهجاتي»، وهو حل صرغى أصيل للمشكلة ذات الطبيعة السياسية المطروحة من خلال فشل الموراي في تكوين إمبراطورية في شبه القارة الهندية بسبب الاضطراب السابق عليها، والذي هو نتيجة مباشرة لنظام سياسي معين نتج هو نفسه من بنية اجتماعية معينة (٢٧).

يوضح هذا إلى أي مدى ابتكرت الحضارة في الهند، من خلال الانتقال من مذهب البرهمانية والهندوسية، حلا مورفولوجيا أصيلاً مستلهمة ذلك من فوجين، الأول مفروش بالمجالس البلدية، والثاني الزواج اللحمي من خلال جماعة البرهمانية. وكان حلاً أصيلاً، فهو منتصف الطريق بين تشتت الروابط وتوحيد الفراغ السياسي، تحت قوة واحدة؛ وبذلك يمكن توظيف نظام الكاست دون الإشارة إلى أي قوة سياسية. فعندما تكون القوة السياسية مشحونة بعدم الاستقرار، وتقبل البنية السياسية إلى أن تصبح

"تجار معيشي" Juxta-modum على أربعة مستويات (الشيخة - المنطقة - الإقليم - الإمبراطورية)، فإن حل الكاست هو "الحل القادر على التوظيف مستقلا عن البنية السياسية" (٢٨). لأنه ينتج الفاصل بين البنية الأساسية والسلطة السياسية، وذلك تستثنى شروط المشكلة. إن البنية العنصرية الأساسية "للجاني" كانت تنتشر كالنار بسبب ليونتها غير العادية (٢٩). في الوقت نفسه الذي كانت تطور فيه إطار مرجعها المتوازي، "نظرية القارنا". وكان الانتشار الدقيق "للحل الهندي" يؤخذ كقوة رئيسي تقى مواجهة عملية ترسيب القيم الدينية والمعايير الثقافية التي قام النظام البرهمني بتدريسها، والذي كان أعضاؤه مشتتين في قطاعات عديدة، وانتشرت هذه القيم والمعايير ببطء وتأكد خلال الجماعات المتعددة عرقيا والتي تكون كتلة السكان. وبسبب هذا الرابط الثقافي الذي لا تقدمه أى سلطة دينية، تكاملت هذه القيم والمعايير مع نوع العقائد في توليفة متماسكة، أُنجزت إجماعا عريضا على أساس الشرعية الفلسفية والروحية لنظومة الكاست التي يمكن أن تتطور. وإذا بدا أن الوحدة الثقافية لشبه القارة الهندية، وحدة غنية، فهل ذلك لأنها وحدة تنوع - تنوع السكان واللغات والعادات؟ لأنها أبدعت عددا لا حصر له من "المحارب المستقلة" لفائدة السلطات الاجتماعية (الرابطات الاجتماعية)، فإن البنية الأساسية لنظومة الكاست تؤسس مجتمع التنافس المستقل المغلق في نظام تصارعى مرين في نفس الوقت. وتتمثل البنية الاجتماعية، من خلال تركيبها لتوليفة من المقاطع السابقة على الدولة القائمة رسميا، وكأنها صورة مكونة من عدة أشكال (موزاييك)، وتسلسل هرمى لسلطات ضمنية. وعند هذه النقطة، فإن المجتمع الهندوسي يؤكد حالة استقرار نسبية في التوازن بين عدد كبير من المراكز أو شبكات السلطة، وكلاهما عناصرى وتسلسلى، وأحيانا متمم، وأحيانا أخرى مستقل عن بعضه البعض. ففي غياب الدولة الموحدة، بالمعنى الحديث، التي يمكن أن تكون قاعدة التعميم الاجتماعي، فإن تماسك المجتمع يتركز على هذا التوازن بين تعدد النظم الجزئية، والثانوية أحيانا، والمتجاورة غالبا، وتؤسس كل واحدة منها تماسك بنيوى كلى. وتكشف هذه البنية الأساسية أصالتها في مدار الوقت، بعكس ما يسمى «مجتمعات بروميشوس التاريخية»، التي يكون فيها تعدد العصور الاجتماعية المتنافسة متطابق مع مختلف «مستويات أعماق» البنيات الاجتماعية (جورثيتش Gur-vitch)، وغير منفصل عن التوحيد المتأثر بالمجتمع العالمى في تطوره، وهى بنية اجتماعية تسمح بميزة الهروب بشكل واسع من التاريخ، حتى وإن كانت لا تسمح بنقلها عن طريق الحركة البطيئة التي يمكن أن تكون مدركة فقط في إطار الأجيال (تعاقب الأجيال). وينجح نظام الكاست، إن لم يكن في الفصل التام، فعلى الأقل في تفكيك الطول العظيم للزمن - إلى أقصى درجة - الذي بدا فيه أن العديد من العناصر مرتبط بالمجموعات والمجتمعات الصغيرة المنتشرة على نحو هزيل من خلال مذهب التاريخية، ومن زمن التاريخ السياسى القصير، الذى تميز بفترات قرد، درامية غالبا، كان تقلب الأسر ذات الملوك المستبدين، وغزواتهم المشكوك فيها. باختصار، لأنهم بنوا بنية أساسية. لتهالى بالسياسة (٣٠). و"شعوب سعيدة بلا تاريخ".

هذا المحصر المستغيض يكفى لتحديد قيمة التحليل التوظيفي الذي يؤسس أن منظومة الكاست سرت حل المشكلة الموضوعة أمام شعوب الهند في ظروف مقبولة. وبهذه الطريقة تكمن الأهمية الحاسمة للتحليل التوظيفي ودوره في إكمال التحليل التاريخي في الحالة التي تكون فيها البيانات التاريخية ناقصة بقدر ضخم وكبير.

ولكن ما قيمة هذه المقولة؟ وهل تشكل منظومة الكاست حلا بسيطا ومشاليا مبتكرا من العناصر الموجودة في التربة الهندية، في مقابل مشكلة الطبيعة السياسية المفترضة للمجتمع الهندي في فترة معينة من تاريخه؟

وهل هذا الخط التفسيري - والذي يكون اهتمامه الأول بلا شك أنه يتنافى مع التحليل التاريخي العناصر لمتابعة خلق المنظومة المتصورة على أساس أنها كل متكامل، رغم أنها تتجعب ببراعة في حساب الخطوط العريضة لتطور المجتمع الهندي وكأنها يمكن إعادة بنائه على أساس البيانات، التي هي عادة ماتكون مليئة بالفجوات أو مفقودة، لكنها رغم ذلك تدرك أصالة الحضارة الهندية بفهم صفاتها المميزة وطبقا لتقسيماتها الذاتية؟ وهل الوضع الذي ينعكس بشكل لايقبل الجدل على عملية الخلق، يتصادف حقيقة مع رؤية أن الهندوس يملكون نظام الكاست وسمايتهم أنفسهم باعتبارهم أعضاء في نظام "الجاتي"؟ وهل هذا الخط التفسيري لايرتكز في الحقيقة على الأولية المنسجمة ضمنا مع السياسة ومع الأهداف في تفسير الخبرة البشرية؟ وهل لاتمارس العنف في كل المعاني المترتبة الى تصنع ثقافة الهندوس؟ وهل خبرة البشرية ذات نظام سياسي؟

٣ - التقييم المركب لنظام الكاست

مفهوم أن الناس في نشاطهم الاجتماعي، يعتقدون بأنهم مسوقون من خلال اهتماماتهم، فما الذي يحسب مع أو ضد خلق نظام الكاست؟ هذا هو السؤال الذي طرح من خلال الدور القائم لتقييم منظومة الكاست في برهان بشر.

رغم أن الملاحظ الغربي يضطلع فقط بالملاحع السالبة لهذه البنية الأساسية (ومن بينها في المقام الأول تلك التي تسمى) طبقان الكاست "سي. بوجل C. Bougle " فقد قدم تبنيه أيضا مزايا، على كلا المستويين، على المستوى الموضوعي لترتيب الجسمي والبنية الاجتماعية، وبالإضافة إلى ذلك، على المستوى الذاتي للسلطات الاجتماعية (الثماسك والتلاحم - في مصطلح بشر).

والزايما الموضوعية للبنية الأساسية لهذا التعمد في الخلايا وعظام الفك على المستوى الاجتماعي المضخم واضحة جدا، لكي يكون من الضروري الإصرار عليها: السلطة الاقتصادية القريبة لكل قرية ناتجة عن خصوصية كل جزء من الجاتي من خلال سلسلة الخدمات والخدمات المضادة، فالسلطة الاقتصادية لكل فرد في الكاست داخل وحدة أساسية تجمع عدة عشرات من القرى، والاستغلال الواسع لكل فرد في الكاست يكون الجماعة التي تحكم وتدير نفسها، والفضل يرجع للبانكايات pancayat المحمية من أي

تسلل من الداخل أو من الخارج للطبيعة السياسية، فالمرونة القصوى للنظام تسمح بتكوين "جاتى" جديدة، حسب التغيرات التاريخية أو الاجتماعية أو الدينية، وإمكانية التحرك الاجتماعى الرأسى للجأتى فى مجال التدرج عى المدى البعيد على الأقل (٣١). وهذا هو مصدر سلامة النظام وقدرته على استيعاب الصدمات الاجتماعية والاقتصادية، سواء أكانت الصدمات داخلية أو خارجية، ورغم ذلك، فمن المحتمل أن يكون "بشر" قد غالى فى قيمة الفوائد الناتجة عن التمييز لأن ثلث السكان المتميزين بدماء الكاست داخل المهن غير الزراعية يدفع الجزء الأكبر منهم عن العيش بعيدا عن الزراعة.

ومن الناحية الأخرى، يبدو من الصعب تقييم البنية الأساسية عند كل مستوى سلطة اجتماعية. ويفترض أقصى مفهوم للتقييم أن الهندوسى الفرد، مثل التماثل الاقتصادى فى الاقتصاد الكلاسيكى، له صفات بديهية لكى يكون إقطاعيا أنانيا، لأنه يتبع مصالحه الذاتية بحساب المزايا والتكاليف على نحو مستمر، ومن خلال تقدير كل فعل باستخدام صيغة جبرية (٣٢). وبالرغم أنه من الصعب تقييم التأثير الاقتصادى على المستوى الفردى، وذلك ليس فقط لأنه مثلاً مستحيل تطبيقه بطريقة طبيعية على اقتصاد معيشتى، فإنه يظل باقيا فى مرحلة "الخدمة الكلية"، والمعيار المادى ليتحكم، أولا فى الإنتاج والتوزيع والاستهلاك، وثانيا فى أجر العمل وفى اقتصاديات السوق الحديثة. ومن الضرورى أيضا أن نأخذ فى الاعتبار «توازن الاقتصاد المادى مع الاقتصاد النفسى» باستخدام تعبير "ر. روير R. Ruyer"، بينما يؤكد "بشر" بلمسة من السخرية أن "الإنسان لا يعيش على المحرز وحده، بل يعيش على المحرز أيضا" (٣٣). ويمكن أن نتزود برأى "روير" القائل بأن "المادية التاريخية لكونها الميل الأيديولوجى الفكرى لتفسير كل شئ من خلال الاقتصاد المادى فهى أمر مزيف". إن التغذية العصبية (النفسية) هى حاجة أولية، فالشعب السعيد بتقشفه، يمكنه أن يستغنى عن الثروة من خلال تغذية التقاليد (٣٤). وهذا يعنى أنه لكى نقيم نتائج نظام الكاست للشعب الهندى على المستوى الفردى، بالإضافة إلى درجة إشباع حاجاتهم المادية، فمن الضرورى أن نأخذ فى اعتبارنا التصورات والديناميكيات ذات القابلية الاجتماعية داخل المجموعة المحددة الداخلة فى إطار البحث (٣٥). وهنا على ذلك، ماهى الفضائل التهريفية فى "جاتى"؟ (٣٦)

من الضرورى أن نؤكد، دون الاستمرار فى تسميات نفسية للجمال الاجتماعى من خلال اختزاله إلى تبادل نفسى، أنه بالنسبة لكل سلطة اجتماعية، فإن الجأتى تحدث نوعا من البهشة الثانية، لايمكنها تطبيق الفرد بالمعنى الضيق، بل محرابا اجتماعيا لاجابة به لأن يكون مريحا إذا اعتاده الفرد، وإذا أمدت الحياة قناراتها بنظام تتناغم فيه التقاليد والأساطير الثرية. وأتوهم العقلية المغلفة التى يحدد بها كل فرد فى الكاست أفقه الفكرى للعوائق الاجتماعية التى تحدده، هو إسائة فهم من الغرب. فى الواقع يشكل نظام الكاست لكل فرد من أعضائه نوعا من المحراب النفسى الذى يمكن أن يعيش فيه فى رغد من العادة. فمثلا يكون لكل فصيلة من الحيوان محرابها البدنى ومحرابها البهشى الذى تتواءم فيه،

وتتناغم مع بيئتها، فإن لكل "جاني" محرابه البدني الذي يتواءم فيه الفرد. لأن الكاست يكونون وحدة ضيقة، ليس فقط من خلال علاقات الزواج، والاعتمادات، بل أيضا من خلال شعور جماعي مولود من تشابه نوع الحياة والطموحات. فالجاني بالنسبة للفرد ليس فقط مجال للتضامن التام مع الأعضاء الآخرين يجعل حياته محتملة من خلال الحماية والتعاون والمساعدة التي تزود بها، مثلاً عند انشاء بيت، أو حرق حقول، أو توزيع البذرة في حالة الأتشي، بل أيضا مجال للقابلية الجادة للعيش في مجتمعات صغيرة، حيث تتعدد المهرجانات الموسمية التي تميز الحياة الاجتماعية التقليدية. وهي تقدم في النهاية بحلقاتها المتناسكة وعلاقاتها، كل المشاعر والعواطف المركبة التي تحمي وتغذي وتعزز الفرد، وتفرض عليه شبكة الارتباطات التي يدخلها شكلا محددا. والبيئة الصاهرة التي تدور فيها هذه المشاعر والعواطف، هي السلطة المؤثرة (٣٧) التي توزع على كل عضو دف- مؤثر ومغذى. ولذلك يستجيب كل فرد من الكاست إلى رغبة التقارب العضوي مع الكائنات الأخرى القريبة، وهي رغبة مرسومة في أعماق مستعويات العصب البشري. فالفرد يتكامل في الجماعة التي تعطيه الأمن في مقابل الاعتماد عليها، والتي تقده بالتدعيم لمواجهة أزمات الوجود الكبرى: الميلاد... الزواج... اليأس... المرض... الموت. ورغم أنه منفرد بيولوجيا، فإنه يصبح سلطة ناشئة طبقا للبعد التبادلي الفردي. بالإضافة إلى ذلك، فغالما أنها قتل لكل فرد من الأعضاء قاعدة هويته الاجتماعية، فالكاست هي بُعد هويته الثقافية المحترمة دائما. وهو مرتبط بعنف بهويته، فأقل صانع يزهو بانتصانه للكاست، ويزهو بشبات عاداته ومهنته التي لا يمكن أن يبادلها بأي شيء آخر في العالم. فهل يمكن أن تتخيل شعورا بالأمن أكبر من الانتماء للجماعة التي يشارك الفرد في عاداتها ومفاهيمها؟ يبدو أن القرب الحديث لا يشعر بالأمن بالمقارنة، حيث يترك كل فرد لبحث عن هويته: البحث الدائب عن الهوية السريعة التي تجعل الفرد في مجتمعنا يميل لأن يكون ضحية لحالات انقسامية أو يصبح فصاميا.

ومن الناحية الأخرى، تحدد تركيبة الأدوار الاجتماعية في مجتمع الكاست، كما في حالة تزاوج المراتب والأدوار الاجتماعية، وتفرض شكلا محددا للسلوك على الأفراد، والأفراد قادرين، في موقف معين، ليس فقط على القيام بدورهم، بل إدراك أدوار الآخرين أيضا، ولذلك يستطيعون ردود أفعالهم. وميزة هذا الكشف مهم جدا للهندوس، لأن تزايد غموض الشخصية التي يقوم بها الفرد والصفة التي يزعما، قد تسبب الاضطراب له بإرجاعه فجأة إلى خوفه الأصل. ولا يوجد مشهد أكثر إثارة للشفقة من مشهد هندوس بلا جذور يهيمنون بلا هدف في مدينة غريبة، حيث كانت رابطته محددة من قبل خلال "الزحام الضائع" ليدفن تحت كتلتها العنصرية، دون القدرة حتى على اكتساب "النظار الداخلي" الذي قد يجعله موجه داخليا- (٣٨).

٤ - النشأة السياسية أو النشأة الدينية

يفهم طبقا للتحليلات التي تركز على النظرية التي اقترحها "بشر" أنه كان بعيدا جدا عن الاقناع، ورغم ذلك، لأن هذه التحليلات تثبت خطأ الأحكام الغربية المسبقة والتي تمهد مكانا مميزا للسياسة في الحركة التاريخية للحضارة. فبالنسبة لطريقة التفكير الغربية، فإن مصير الشعب ينمو مع ديناميكيات السلطة المتصارعة، بمعنى أن النمو يكون فعلا من خلال الأنشطة التي تخص السلطة، سواء بالنسبة لأولئك الذين يديرون التطور أو الذين يكونون موضوعا لهذا التطور، الذين يناقسون السلطة أو الذين يسمون إليها. وهذا هو المستوى السياسي للحضارات الذي يعكس تحدياتها، وأزماتها، واختياراتها العامة. وفي إطار تفسير المجتمعات الغربية هذا، فإن السياسة تتحدد من ناحية بالدور الرئيسي الذي تشغله الدولة في حياة الجماعة التاريخية، لأن السلطة السياسية في العلوم الاجتماعية تهيم على دراسة أنواع المجتمعات العالمية، بينما من الناحية الأخرى تكون وظيفة السياسة الأساسية (وهي مقولة رئيسية في فلسفة السياسة من مكياقل إلى إيريك ويل) أن تجعل استمرار الجماعة التاريخية عن طريق مساعدتها على النجاح، وأن تصبح قوية وذات حرية جماعية، باختصار من خلال مساعدتها لكي تصنع تاريخها. وبالنسبة لـ(بشر) فإن "المركزية السياسية" هي إذا أردنا أن نعرف لماذا يأخذ التاريخ اتجاهها معنا بدلا من آخر، فلابد أن نتحول إلى الرصد السياسي باعتباره الأصل، ورغم ذلك، يوضح أن تأكيد مركزية السياسة لا معنى اختزال كل شيء إلى سياسة، ولا أن يجعل منها الهدف الأخير (٣٩)، وإشارة إلى هذا "الحكم المسبق" بكل معاني المصطلح، فإنه يتجلى في النتيجة التالية. "كما يحدث في شئون البشر، فإن السؤال الأساسي هو سؤال سياسي، لأن كل شيء يحدث في المجتمع له تأثير مباشر في المجال السياسي، وكل شيء يحدث في المجال السياسي له تأثير على الأشياء الأخرى (٤٠)". ويمكن أن نجد صدى هذا في هذه العبارة التي جاءت في كتاب (الحل الهندي) "La solution indienne" أن التاريخ البشري سياسي تماما (٤١).

وعلى أية حال فإن هذا المعيار الواضح غير المصوغ والمفترض فيه أنه عالمي من خلال طريقة التفكير الغربية، والذي يسببه أرجع "بشر" إنشاء منظومة الكاست إلى الفعل العارض لعامل خاص من عوامل النظام السياسي، غير وثيق الصلة في هذه الحالة بالحضارة الهندية، التي تجد تميزها في الوحدة الدينية والاجتماعية، وهي بذلك في حالة "نشأة دينية". ذلك أن القوة المسيطرة التي يتأهل من خلالها النظام الاجتماعي الهندوسي، لاتعدو أن تكون سياسية، مثل المجتمعات ذات الأنظمة والدول، بل هي دينية، رغم أن المجالات السياسية والاقتصادية تلعب دورا، وهي بلا شك ضرورية، ولكنها ليست كافية لتشكيل تنويع المجتمع (٤٢). ففي المجتمع الهندي، وبعيدا عن كون الإنسان "حيوان سياسي"، فهو حيوان لاستجابته للتضحية (أن يكون هو نفسه ضحية). ولهذا فإنه ليس من خلال فعل التهجير السياسي - وهو تبرير بدائي بالتأكيد، ليس فقط بالمعنى التاريخي بل أيضا بالمعنى الوجودي، في كل لحظة من

الزمن - يصبح الإنسان ذاته، بل من خلال فعل طقسى، من خلال التضحية التى يجب أن تمتد مظاهرها وتكون محكمة. ومن الصواب ألا تعتبر هذه الخصوصية الهندية ظاهرة وعى دينى منفصل اجتماعيا عن نواتج الحياة الاجتماعية أو الفكر. إذن من الصعب أن نفصل اجتماعيا الدين عن المجتمع فى الهند عندما نقوم بدراسة بنيتها الاجتماعية من خلال متطلقات قيمنا، ونخضعها لاختيارات معاييرنا البنية على النهايات السياسية المقطوع بأنها نهائية ومطلقة. فلا شك أن "بشر" ليس حساسا تجاه القيم الدينية، مصدر كل ما هو كبير فى النظام المتسامى أكثر مما هو فى النظام الضمنى، وفى النظام الميتافيزيقى أساسا أكثر مما هو فى النظام ذو الناتج التاريخى النسبى (٤٣). ويستتبع ذلك أنه، حتى فى أثناء الإشارة إلى "المكان الدائم للمجال الدينى من خلال هذه البنية الأساسية"، وملاحظة العدد الكبير للمساسات الدينية المختلفة (٤٤)، فإنه يؤكد بالدليل مكان ودور النظام السياسى، الذى ينمى من خلاله نهائيا "أهليته فى الهند، على حساب مكان ودور النظام الدينى الذى ينسب إليه التدرج فى الأفكار (٤٥). ومن لم ير مقاله عن الكاست، فإنه يرتكز ضمنا على افتراض الديمقراطية، وتأخذ مكانها كنقطة معارضة ومتوازنة مع بحث "الديمقراطيات"، الذى قدنا نتبجته الضمنية بالفرض الذى تركز عليه السيطرة كما هى واضحة فى السؤال التالى: "هل يمكن للسياسة التى تم السيطرة عليها من خلال النظم السياسية أن تؤكد أهداف الحياة؟" (٤٦).

ولكن يجب أن نكون حريصين، ألا نفرض على الهند من الخارج البداية السياسية التى يمكن أن تكون واضحة فى نظام فكرى يختلف تماما عن نظامها. والسؤال مرة أخرى هو أن نعرف، إن كان يمكن إخضاع كل الحضارات لمعيارنا الذاتى، أم نقبل إدراك الفروق ونوجد السؤال عنها. فإذا كان علم الاجتماع يرغب فى إخضاع أى شئ يتسامى عن الاجتماعية، فيجب لأسباب الأمانة المنهجية، أن نضع التضمين الذاتى للمجتمع، بعيدا عن أى تسامى مفروض من الخارج من خلال عنصر "بعد اجتماعى" لأى نظام قدسى أو دينى أو أسطورى، بل يجب أن ندرك أن التركيبة الهندوسية مشبعة تماما بالقيم الدينية، بذرياتها المميز فى التقديس. فتادرا ما يوجد فى تاريخ الحضارات تقديس للمؤسسات والعادات والأفكار على هذا النحو المكثف الكامل كما فى الحضارة الهندية التقليدية.

يتميز الكاست بالهندوس، لأن الهندوس يجب أن يكونوا فى مقام المرجع الضرورى لأى فهم سوسولوجى للهند (٤٧). وهذا يعنى أن نظام الكاست لا يتمثل فى كلية عضوية يمكن تحديدها بمصطلحات وظيفية، بل يجد مرجعه النهائى ككل فى نظام متسامى محيط. ولكن كيف يمكن لعملية الأصل التاريخى - وهى عملية غير مؤكدة، لأنها فى المثال الحالى تجرى على نحو تجسسى، وبأسلوب المحاولة والخطأ - أن تنجح فى خلق هذه الكلية مع الارتباط بمحدداتها الداخلية، بينما تجعل المرجع النهائى فى نفس الوقت إلى النظام النهائى المحيط بالضرورة، حيث تعجد فيه معناها؟ وهل يمكن خلق هذا الكل ؟ ألا يكون هذا الكل المخلوق مفترضاً ؟ وهل تتداخل الكل مع الأجزاء يسمح

بأخذ الأجزاء فى الاعتبار كواقع ووجود سابق على الكل لكى يخلق هذا الكل ؟
هناك مستوى للتفسيرات الجينية التى تزعم بأن البسيط يأتى فى البداية، والمركب يأتى فى النهاية،
ولكنهم طبقا لذلك يكررون حركة المعرفة المنتشرة عبر الزمن، والتى تظهر أيضا فى الفراغ، مقدمين النظام
الزمنى كوسيلة لتوحيد ما جعله التحليل منفصلا.

ومن الناحية الأخرى، كيف كان ممكنا أن نقص القصة السياسية وعدم قدرتها على تأكيد ظروف
التسلسل والتلاحم فى المجتمع الهندى، ولسبب قوى، المحافظة على حضارتها كان كل ذلك كافيا للتحكم
- حتى من خلال العيوب - فى خلق البنية الأساسية التى كان لها المرجع النهاذى فى نظام متسامى ؟ من
الواضح أن تغذية الديبانه الرهمانية لم ترجع تاريخيا إلي رد فعل الهوية الذى أحدثه المسلمون بهجومهم
العنيف (٤٨). فمن الممكن أيضا أن تطورات صور التدين فى هذا المجال، بعد القرن السادس، بكل
فناجها النوعية اتجهت إلى تنوع الكاست وتأكيد انتشارها السريع.

فالحضارة وحدها يمكنها أن تفترض معناها الكامل، إذا تم فهمها من خلال رؤية أسطورية للعالم،
الذى هو أكثر من تمهيد أو تفسير لها، والذى يمثل إنشاءها الفعلى. إن كل توليفة ثقافية مقترحة
لوصف المؤرخ وعالم الاجتماع، أو الأنثروبولوجى، مبنية على الاستعارات والمعتقدات والشخصيات التى
تمثل الأطار المرجعى الذى تفسر كل ثقافة من خلاله وجودها، والذى بفضل يستطيع كل فرد أن يقرأ
مستقبله. ورغم ذلك، كان "بشر" على هذا الأساس متمسعا فى رفض الأطار الفكرى للتركيب الثلاثى
الوظيفى الهندو أوروبى (٤٩).

لقد استبعد "بشر" بسرعة كبيرة فى تطويره للتحليل الوظيفى، البديهيات والتركيب الفكرى
الثلاثى الهندو أوروبى، وذلك لفائدة التركيب الطبقي الاجتماعى الحقيقى، وهذا واضح من خلال
الانكسار الحاد الموجود فى نتائج التحليل المقارن لمنهج "ج. دومازيل"، وكذلك فى منظومات أستاذ
النظرية الاجتماعية الوظيفية "تالكوت مارسون" نفسه. فمن خلال تحليل مشكلات النظم الاجتماعية
لنظومة تربط السلطات مع بعضها البعض، كان "ت. مارسون" قادرا على إثبات أن كل مجال اجتماعى
ينقسم بالضرورة إلى أربعة قطاعات أو أبعاد مختلفة ذات أهمية رئيسية، وكان قادرا على تحديد ضرورة
وجود أربع وظائف أساسية تربط النظام الاجتماعى بكل من بيئته الداخلية والخارجية ويتحكم فى توازنه.
ورغم ذلك يكشف رد فعل أعمق، أن الوظائف الأربع التى يحددها "مارسون" يمكن اختزالها فى الواقع إلى
ثلاث، لأن الوظيفة التى حددها « ج دومازيل » تتفق مع الوظيفة الأولى والثانية فى تركيب
«مارسون». فإذا رتبنا الأسس ذات الوظائف الرئيسية من خلال «دومازيل» و «مارسون» والمكتشفة على
نحو مستقل من خلالهما الإثنين، فإنها ستكون قابلة للمقارنة باستمرار (٥٠). وعلاوة على ذلك،
يتمتع عالم الاجتماع «كانتوف» لبؤكد التناظر بين تنظيم الكاست وبين الحشرات من خلال التركيب
الثلاثى الذى أقره «دومازيل». ولكن يحتفظ واحد أن خلية النمل، أو خلية النسل الأبيض يتطابق

التقديس فيها مع غرض وجود الجساعة ، الذى هو بالتحديد تكاثر الحياة . (٥١)

وعلى أية حال ، يتضح أن إنكار « علم أسباب الأمراض الفكرى » (٥٢) ، أدى « بكازاتوف » إلى التقليل من أهمية وقوة العامل الرمزي في الهند ، فقد تم التعبير عن ذلك من خلال إنشاء قاعدة معانى للعقائد والأساطير والإدراك المتخيل للعالم . وصهبا كان الفرق بين الرسم البياني الثلاثي والحقيقة الاجتماعية - وهذا الامر الدقيق يرفع المشكلة إلى عدة مستويات (٥٣) ، فإننا سنكون في حضرة فكر بالمعنى الذى قصده «دومازيل» ، وهو بالتحديد « مفهوم وتقدير القوى الكبرى التى تحرك العالم والمجتمع ، وعلاقتهم ببعضهم البعض ، أو « تفسير العالم الذى يقر البنية الاجتماعية ، ويقدم الحرفاء حول الأصول ، وكذلك الأنماط التى يمكن أن تتنظم بها الحياة الفردية والجمعية » (٥٤)

وهذا الأسلوب يمكن أن يُرى نظام الكاست في جوهره ، متطابق مع قائمة القيم التى توضح المجالات الاقتصادية والسياسية ، أكثر من كونها تتحدد من خلالها . لذلك لا يمكن أن تختزل وظيفة النظام الدينى إلى مثال أبسط ذو شرعية للسلطة السياسية ، أو ذو وسطية تابعة للنظام السياسي ، فالمعروف أن السياسة والإقتصاد في التقاليد الهندية يتجلبان من خلال النظام العقائدى . فالسلطة السياسية ليس لها أى قيمة مطلقة ، وليست ذات تقسيم مبدئى لأنها في خدمة القيم التى تفوقها . ففي الهند توجد قيم أعلى من الحياة السياسية والاجتماعية ، كما يتضح من خلال الوظيفة الملكية وتكاملها المرتبط بتقليلها لقيمة السلطة أمام رفعة المكانة . وإذا كان في النظام الطبقي للأشياء - يفترض عنصراً سيطراً (الملك هنا) يتولى السلطة ويحكم بالقوة ، فهو من خلال الإدراك البراهماني سوف يضع على هذا العنصر مقاما « كساتريا Ksatriya » صاحب حق الاستخدام والقوة الشرعية ، بالإضافة إلى أنه يتوافق مع النموذج المرتبط به ، وأنه بهذه الطريقة يضمن لكل إنسان إمكانية تحقيق التزاماته تجاه الكاست .

من الممكن نهايتها تجنب اعتبار العقيدة ، ومقولة التقديس ، إذا كان نأمل في فهم منظومة الكاست . فقد يكون المقدس هو في الفهم الأصيل للعالم من خلال الإنسان ، في ظل صورة الكلية التى هي في الحال أسلوب فريد . ويمكن أن يوجد المقدس في مجتمع الكاست في كل مكان ، وامتداد غامض ، لدرجة أنه يشكل بشكل مباشر أو غير مباشر أفق كل إنسان في العالم ، فمحيطه الحاضر ليس فقط التوظيف الثقافي ، بل في الاضافة إلى الظاهرة الاجتماعية ذات المعانى والتوجهات الرمزية ، ويعدى عن التأكيد ببساطة على نوع التنظيم الرمزي للسلوك الاجتماعى ، فإن المقدس في الهند يضمن التماسك الكلي الوجود للعالم والموجودات ، مثلما يجد النظام البشرى نفسه مشروطاً بنظام محيط ، خاضع إلى بعد أكثر تصامياً واحتجاجاً بوجهه وتتج وحدته . فمصدر التبرئة بل غير القابل للتبرئة في نفسه ، أن المقدس يشير في النهاية إلى مركز إشعاع ، ونقطة فضيلة تتركز حولها كل خطوط العالم . لذلك يشترك المقدس في الهند كوظيفة ذات توجه متسامى ، في خلق الوجه التهادلي للمرئى وغير المرئى ، وفي خلق تخصص وتسلل الأدوار الاجتماعية . فيها عدا ذلك ، ولانه يتسامى فوق كل المحددات ، فإن المقدس لا يمكن أن

يتحدد بعدد وظائف نهائى، والتي قد تصبح شروط تحديده. فالتحليل الوظيفى للمجتمع الهندوسى يجد هنا حده الذى لا يمكن التفوق عليه.

- الختام -

«إن المؤسسات البشرية، لا يهتم أيها، لها معنى. ومهمة الأنثروبولوجيا هي أن تنشئ شكلا متكاملا من هذه المعاني»، وقد أكد ذلك بقوة «ل. دومونت» (٥٥).

ولأنه يؤسس كل من البنية للمجتمع، والصفة الاجتماعية، وإلى حد معين الكائن الحى، فإن الكاست يبدو فى النهاية أن يكون ظاهرة متعددة الأبعاد، منبئة على اختلاف المنظومة والتطابق بين أبعادها المتعددة. لذلك تكشف نفسها بأنها قابلة لتعدد التناولات، لأن تعددية التناولات، بالطبع قادرة على تكامل أبعادها المختلفة. وإذا كان التحليل النيموى قد أظهر التماسك الداخلى لهذه البنية الأساسية طبقا لمبدأ حادث، فإن أشكال التناول الأخرى هي أيضا ممكنة، لأنها تحاول تحديد عملية تكوين وتعريف السبب فى وجودها.

وفى ما عدا هذا، فإن إدراك صلاحية منهج لا يمكن أن يتفصل عن إدراك حدوده. ورغم عدم إنكار قيمته الموجهة، فإن النموذج المحلل منطقيا الذى تخيلناه - بنيموى، وثقافى، ووظيفى - ليس خارجا عن نطاق النقد. لذلك، لا يهتم درجة غنى الفهم الوظيفى الذى يحمل، بمجرد أن يوظف نموذج التحليل الوظيفى إمكانية وجود المبدأ القائل بأن «كل النشاط البشرى يمتلك التشكيل العام للمشكلة والحل» (٥٦)، وفى هذه الحالة تحرك المخاطرة لتضخيم الاتسجام بين الموقف والحل الوظيفى، وفى هذه الحالة يكون الانسجام بين فقدان الزمن للسياسة والبنية الأساسية العنصرية. ولا يأخذ المذهب الشقافى فى اعتباره تأثير المواقف، وبالتحديد تأثير الظروف الفعلية والتاريخية على المنظومات الاجتماعية، وفى هذه الحالة فشل الحركة الإمبريالية، واضمحلال السياسات الهندية فى المجتمع الهندوسى. ورغم أنها لا تتجنب دائما الخطورة الأولى، فإن النظرية التى اقترحها «بشر» تنجح فى الهروب من المخاطرة الثانية، إلى حد أنها تنتشر عبر الاستمرار المكون من خلال التاريخ وعلم الاجتماع، وبهذه الطريقة ينجز دوره المكشور المتنام والتضمين المستمر بين التفسير الموسيولوجى والتفسير التاريخى.

فرانسوا شينبة

(جامعة السوربون - باريس)

نظام الطبقات الاجتماعية المنغلقة على نفسها وهي إحدى الطبقات الاجتماعية الوراثة عند الهندوس
(المترجم)

(١) قبل مئتي سنة في عام ١٩٣٩، كانت توجد جماعة التبرذين في منطقة "تيرونيلفلي" (Tirunelveli) (تاميل نادو (Tamil Nadu))، و"الپورادا" فانان Purada vannan، وأنها مصدر ازدياء شعبي ومحكم عليها بأن تقود إلى وجود مظلم، من خلال حقيقة واحدة هي أنه بسبب أنهم يفسلون (dhobi) اللابس للأخريين التبرذين - أعلى مستويات البرزخ - وأدنى رتبة لهم كانت كافية لتدنيس أي هندوسي آخر. علاوة على ذلك فإن نظام الكاست هو مطبق تماما للدرجة أن التبرذين يقرنون التبد حتى فيما بينهم. على سبيل المثال انظر "ج. ه. هوتون" (الكاست في الهند، وطاقاتهم وأصولهم) جامعة كامبريدج لندن ١٩٤٩. J.H. Hutton, Caste in India, Its Nature, Function and Origins.
(٢) العتزان محمد تماما للعمل الذي قام به ل. "دومونت (صور الكاست في جنوب الهند - وسيلان وشمال غرب باكستان) Aspect of Caste in South India, Ceylon and North- west Pakistan كامبريدج ١٩٦٠، والرؤية الشاملة تأليف د. مائندل باوم" (المجتمع في الهند) D. Mendelbaum, Society in India جزاين. جامعة كاليفورنيا ١٩٧٠.

(٣) ج. ه. هوتون نفس المرجع ص١٦٤ - ١٦٥.
(٤) محاضرة عن "نحن والحضارة الهندية" ١٩٦٤ ص ٨٩.
(٥) ل. دومونت التسلسل المتلى. L. Dumont, Homo Hierarchicus. جاليمار ١٩٦٧.
(٦) محاضرة افتتاحية، المرجع السابق صفحة ٩٥.
(٧) يمكن أن نقس خصرية هذه النتيجة التي قللها ل. دومونت بتنوع وغرض البحث الذي تأكد وأثبت في المقابل صلاحيته. أنظر "ت. مادان" (طريقة الحياة - الملك - ربة البيت)
T.N. Maden, Way of Life, king, Householder, Renouncer مقالات هن لويس دومونت دلهي ١٩٨٢.
(٨) بين الناذج الأدبية لا بد أن يذكر العمل المبني لـ "ج. ل. شامير" عن قرية "بيمارسود" (مادها براديش) "أطلس القرية الهندية. سورمان ١٩٨٠. ويجب أن يذكر أن سكان الكاست الأصليين بين (٥٠٠٠) و (١٥٠٠٠) شخص في سبع قرى هندوسية واحدة مسلمة، فيما عدا من في البنجاب، في جنوب الهند حوالي (١٥) إلى (٧٠). وبالتل لأن عمل "م. سبرنفاس" يمكن أن يتميز في كل قرية عن التي تسيطر على حقوق الأرض. وتنقل الدور الملكي على مستوى القرية.
(٩) أنثروبولوجيا الحضارة الهندية "م. بيردو" M. Biardeau, L'Hindouisme, anthropologie d'une civilisation ١٩٨١ ص ١٠.

(١٠) بشلر "الحل الهندى" مقال عن أصول نظم الكاست. ١٩٨٨. وهذا العمل يتميز بالاختصارات.
(١١) في كتابه "أصول الرأسمالية" جاليمار ١٩٧٧. الذي عرض فيه الدور الذي قام به النظام السياسي في التطور الصناعي. إلى الديقراطيات كالمال ليفي مجموعة (حرية الروح "Calman- Levy, "Liberté d'esprit"). دون ذكر المصدر، وأرشف العلوم الاجتماعية ١٩٧٩.

(١٢) I. صفحة ١٨٩.
(١٣) إن مايمسي المجتمعات التقليدية هي ثابتة (جامدة) في الأصل طبقا للفرض التبردي. ولكن على العكس لماينا تاريخية وسياسية. وعن الافتراض عن شكل التاريخية الملائمة للمجتمعات التقليدية. أنظر C. Balandier, Anthropologie des sociétés traditionnelles (ديسمبر ١٩٧٤).
(١٤) S.I. صفحات ٦٤، ١٤٢، ١٩٤.
(١٥) الإثنوجرافيا المحلية ١٩٧٨ Ethnologie Regionale II, Encyclopedie de la Pléiade ص ١٦٣.
for the Purusokta, Rig Veda X. 90 see P. Mus, "Ou finit Purus?", Melanges - ١٦
d'indianisme à la mémoire de L. Renou, 1968, pp. 539-563.
S. L., p. 182 - ١٧

- (١٨) O. Herrenschmidt نفس المصدر صفحة ١٧٤.
- (١٩) ماكس فيبر "مقال عن نظرية العلوم ١٩٦٥.
- (٢٠) عدم كفاية النية الأساسية (علكة أو إمبراطورية) كان يجب أن يستخدم.
- (٢١) S. I. صفحة ٩٥.
- (٢٢) يلاحظ بشعر القنابات- الجغرافية والتاريخية- التي أقيمت. قرنا ورا. قرن. في طريق الامبراطورية.
- (٢٣) لورط بالمصادفة أنه في الديمقراطية اليونانية "كسجال للكلية" ظهرت وازدهرت في دول المدينة التي كانت حدودها الضيقة بضعة كيل مترات مربعة.
- (٢٤) S. I. صفحات ٧٨، ٨٥-٨٦، ٩٠، ٩٤.
- (٢٥) S. I. صفحة ٥٣.
- (٢٦) S. I. صفحة ١٣٣.
- (٢٧) S. I. صفحة ٩.
- (٢٨) S. I. صفحات ١٣٦ و ١٩٤.
- (٢٩) S. I. صفحة ١٣١.
- (٣٠) S. I. صفحة ٦٠.
- (٣١) S. I. صفحات ٥٩-٦٥.
- (٣٢) هنا أقص افتراض في عمل "الديمقراطيات" على سبيل المثال صفحة ٣١.
- (٣٣) S. I. صفحة ١٦٦.
- (٣٤) R. Ruyer, Les Nourritures psychiques, Calmémnn- Levy, coll. "Liberte de l'esprit" ١٩٧٥ الفصل ١١.
- (٣٥) لا يمكن ترويض الأسرة المعتدة باعتبارها مصرفة اجتماعية للهندوس.
- (٣٦) S. I. صفحة ١٤٠.
- (٣٧) قدم بشار تفسيراً (تعليلاً) لذلك. S. I. صفحة ٦٠ وصفحات ١٤٠-١٤١.
- (٣٨) D. Riesman, The Lonely Crowd مطبعة جامعة ييل ١٩٥٠.
- (٣٩) Democracies صفحة ١١.
- (٤٠) La Nourriture des Hommes ، صفحة ٧٨٣.
- (٤١) S. I. صفحة ٦٠.
- (٤٢) O. Herrenschmidt في المقطع المشار إليه أننا صفحة ٢٣٩.
- (٤٣) انظر S. I. صفحات ٥٣، ٧١، ١٧٤، ١٨٧-١٨٨. في كل هذه الاشارات توجد صفة غالية ومخبر للناس عن قوتها الساحة.
- (٤٤) S. I. صفحات ٦٨-٦٩.
- (٤٥) S. I. نفس المصدر صفحة ٦٨.
- (٤٦) S. I. صفحة ١٣٧.
- (٤٧) التعريف القوي للاسنان الذي أضرتنا اليه أننا ضروري في هذا الاطار.
- (٤٨) S. I. صفحة ١٨٤.
- (٤٩) S. I. صفحة ١١٣.
- (٥٠) انظر مقالة "ت. تارسون" (السيولوجيا والمجروجا). ١٩٨١ ، صفحات ٨٣-١٠٠.
- (٥١) J. Cazeneuve, La Raison d'etre, 1981, Chap. 1
- (٥٢) S. I. صفحة ٦٥.

(٥٣) انظر « د. د. و. بوسيون » (البنية الاجتماعية والبنية الفكرية)

(٥٤) G.Dumézil, Rituels Indo - européens ١٩٥٤ صفحة ٧ (هامش ١٩) صفحة ٢٣ .

(٥٥) ل. دومونت في " Entretiens avec Le Monde " الجزء الرابع من « المحاضرات » ص ٧٠-٧١

(٥٦) S. I . I صفحة ١٩٤ .

ديوجين

العدد ٩٣ / ١٤٩

محتويات العدد

١	شكل الزمان	الكساندر كيوراتسكو
٢٢	الوسائل المؤدية إلى مفهوم «الحضور الابدی» عند برجسون	مسای كبيد
٣٧	علم الأنساب باعتباره لغة الزمن تناولا بنيوي . تضمينات انثروبولوجية	برنارد فروسارت
٦٠	تحليل ساعات العمل	توماس ويس
٧٧	سيمبولوجيا (علامات) المسرح : ثلاثة وعشرون قرنا أم اثنان وعشرون عاما؟	تادويس كوزان
٩٦	هل الترجمة ممكنة	توماس هاريس
١١٣	هجرة الآريين والهندوآريين	ثانيا دي چيلا - كوشانوفسكى

شكل الزمان

تعتبر هذه الملاحظات امتدادا للملاحظات صديق هو «ميرسيا اليا» ، الذى تعامل مع مشكلة الزمان أكثر من مرة . ولقد اهتم الفلاسفة بهذه المشكلة التى تهمنى جميعا فترة طويلة . كما أن طبيعة هموم ايلياد قد أجبرته على ذلك ، ولكن بعيدا عن كل هذا فإننا نشعر بأن الموضوع كان قريبا من قلبه ، وماكان يسميه «رعب التاريخ» كان مشكلة أساسية بالنسبة له . ولقد تحدث عن ذلك بأسهاب فى «المقدس والمدنس» ، وأسطورة العودة الأزلية» ، و«صور ورموز» . وكان مدخله إلى المشكلة مدخل فيلسوف وأخلاقي ولكننا نعرف أن هذا المفكر المعروف كان موسوعيا فى الواقع .

ان قراءة هذه الأعمال شيء لاغنى عنه إلى حد ما . ومن جهة أخرى فإننى اعتقد أن أعمال ايلياد معروفة جيدا إلى حد أننا نستطيع أن نراجع فى عجلة المعلومات الأساسية لمشكلة الزمان بصفة عامة . ولا يعنى هذا أننا لاأدرك الصعوبات . وباختصار على أن أتكلم فى موضوع لا أعرف عنه شئنا . وعلى أن أضيف فى دفاعى أننا جميعا فى نفس الموقف . ان الزمان تصور لايسمح بتعريف . ويكفى الاستشهاد بالقديس أوغسطين حيث أنه الفيلسوف الذى منح هذا الموضوع اهتمامه الاكبر . «لو سألتنى أحد ان كنت أعرف الزمن فسأجيبه أنى أعرف . ولو سألتنى ماهو فسأجيب بأننى لا أعرفه» . ويدوره اقترح باسكال بحكمة أنه لا فائدة من البحث عن تعريف طالما أن الجميع يعرفون ماتحدث عنه ويفهمونه . وهو على صواب دون شك ولكنه نفس استدلال القديس أوغسطين . ان القاموس العلمى لـ «ليتلاند» وهو من نوع لاروس الصغير للفلاسفة وقد غامر بتقديم

ترجمة : أيهاب محمد حافظ

تعريف فى شكل جيد ومناسب . الزمان «حركة مستمرة من خلالها يصبح الحاضر ماضيا» . ورغم موافقتى فلست أقل دهشة . ان الزمان كما قلت هو ما أراه فى ساعتى وانى لمقتنع أنه مامن أحد سيعارضنى لسبب بسيط ، هو أن هذه الحقيقة لا ترضى أحدا . أن الأشياء هى ماهى عليه . فلماذا نحاول اعطاء صورة لشيء لا صورة له؟ هنا تصور أو حسب مايقول آخرون غريزة ، لايجب أن يكون لها صورة ذهنية من الناحية النظرية . إذن كيف نستطيع أن نتمثلها؟ وهى حاضرة الوجود دائما فى كل مخيلاتنا حتى أننا لانستطيع تناولها بدون التفكير الذى يضاف عليها انطبعا ذهنيا يحدد هويتها ، أو قواما رمزيا يسمح بتصنيفها واستخدامها . والأكثر من ذلك أن «كانط» لم يمنحها صورة فحسب : بل جعلها صورة أولية سابقة على التجربة . صورة من الصور بدونها يعجز ذهن عن تقرير المقولات* ونى العقل الأساسية . وفى الواقع فإن التخيل يجد حلا لكل شيء . وطالما أنه (التخيل) لا يستطيع تعريف الشيء فى ذاته - وإنما يمكن أن يتحدد به الشيء فى ذاته؟ - فإنه يفترضه من خلال التذرع بتمثيل المقال الذى يتواطأ معه الزمان تواطؤا غريبا ثم اختلاقه بطريقة طبيعية . وقد أدى هذا إلى نتيجة مزدوجة تعرفها جميعا : الخط المستقيم والدائرة .

ان ملاحظة دورات الطبيعة مثل تماقب النهار والليل والفصول والشهور وعصور الانسان ودورات النبات ودورات النجوم والأعمال الزراعية تؤدى - من خلال الاستقراء - إلى فكرة رجعة الزمان على نفسه وإلى الصورة الذهنية لزمان سرمدى حلقى يدور على نفسه بلا انقطاع . ونحن نقر ونسلم بسهولة ويسر بفكرة أن الزمان يعطى الانطباع بالحركة والتعاقب والفرار . وفى الواقع فإننا أقل حساسية لفكرة هذه الحركة الدائرية ولو أنها كانت أول فصول ذاكرتنا الجمعية ومازالت . «ان شله خيوط الزمان تنحل فى بطة» على حد قول بودلير ، وكما يقول شوبنهاور «ان الزمن مثل دائرة لاتنتاهية الدوران ، قوسها الهابط يمثل الماضى وقوسها الصاعد هو المستقبل ، وفى قمته نقطة متناهية الصغر تلمس نقطة الحاضر» . ونجد نفس الصورة عند القديس أوغسطين ولدى جون دى مينا

* المقولة : الأصل اليونانى يدل على مايقال بخير تأليف ، قد يدل على جوهر (انسان فرس) ، أو كم (ذو ساقين) أو ذو أربع) ، أو كيف (أبيض كتاب) .. إلخ فهى بوجه عام تطلق على كل تصور ذى مفهوم واسع تندرج تحته الأفكار والوقائع (المراجع) .

الخامس عشر . ومن جهة أخرى فقد لفت بورجيه الأنظار إلى الاتفاق فيما بين فكر شوبنهاور وما جاء في رسالة بوذية تنتمي للقرن الخامس عشر تعرف بـ « طريق الخلاص » .
ان الصورة التى تشكل اقتراحنا مع ماسبق ، أكثر الفة بالنسبة لنا . فالزمن حركة مستمرة فى اتجاه واحد : أنه زحف وفرار وتحليق ونهر وسريان وهبوط : أو كما يقول هوارس : "Fugaces Labuntur anni" . «أو مثلما يحدث فى حياتنا» . كما يقول دانتي . أو «بعناء انتهت السنون دريها» كما يقول مارتين . ان التمثيلين الرمزيين يبدوان متعارضين ولكنهما فى الواقع يريطان ويكملان كل منهما الآخر لكى يوضعا بتحديد أكثر دقة عملية هى فى الواقع تشكيل للمجرد فحسب .

والواقع أن الدائرة تبتعث فكرة الحركة المغلقة على نفسها وهى ليست نفس حال الزمن . ولقد حال دون وقوع هذا الضرر تحول الدائرة إلى شكل حلزوني وهو مايبقى على الفكرة الأساسية للحركة الدائرية المستمرة ويضيف إليها مفهوم الانفتاح عند كل نهاية وكما هو الحال مع الزمن (المستمر المتصل) . وهكذا فإن الزمن الدائرى لاينتهى عند نقطة بدايته . فهو يستمر فى مساره بانتقاله هى فى تصورنا مكانية بحتة ، تسمح له بإتباع مسار مساو لها وان لم يكن مطابقا . ان الحركة الدائرية - لكونها مفتوحة الطرفين - تضيف طبيعة دورية للصورة الذهنية الخاصة بها مما يجعلها أكثر اقناعا .

من جهة أخرى فإن الحركة المستمرة ممثلة فى الخط المستقيم تعتبر مسارا طويلا جدا بالنسبة للتخيل . وعادة مايم تمثلها فى الذهن على أقسام أو فترات : المجموعة الجديدة المتزامية الأطراف ، ونرى فيها الزمن على نحو أفضل من خلال العصور التاريخية أو الجيولوجية أو الفلكية . ان هذا التقسيم إلى فترات ، وهو احتياج طبيعى ، قد أدى فى الواقع إلى تقليص أهمية الزمن عن طريق بديل يتمثل فى التسلسل الزمنى للأحداث التاريخية . وهذا يعنى أنه مثلما افترض الزمن الدائرى وجود بداية ونهاية ، فإن الزمن الطولى قد حقق تقسيمه من خلال الدورات . وعن هذا الطريق كان أقحام التاريخ فى حسابان الزمان السرمدى الذى لايمكثنا التعامل معه . بطبيعة الحال فهو سلسلة من الصدوع والتراكبات وهو موضوع سوف نعود إليه . ان هذه التعديلات البسيطة فى الصورة الذهنية هى أمر أكثر أهمية مما يبدو : فقد أضافت إلى صورتنا الذهنية عن الزمان الطولى فكرة الاتجاه الذى هو رمز الغائية . ومن الواضح أن الزمن ليس نهاية فى حد ذاته: ولو أردنا أن

نضع له نهاية فهو أمر يعود على سبيل القصر إلى الانسان . ولو اقتصرت الانسان خطأ مافى أى وقت ، فإن هذا الخطأ يعلل بالحاجة الماسة إلى فهم الزمان لكى يملك الانسان ناصيته ، وأيضاً بالحلم - المستحيل - باستخدامه على نحو رشيد .

تعتبر الهند والبراهمانية أفضل مثالين للتطبيق الشامل والمتفرد للنماذج الدائرية أو الدورية . وهنا سوف اقتصر على أهم الخواص وأكثرها وثاقه بتاريخ التخيل . وأول مايشد انتباهنا منها هو صرامة البناء الرياضى للكون الذى لا أساس له سوى الصورة الذهنية للدائرة وفكرة التكرار المتناهى واللامتناهى ، المستوحى على الأرجح من السنة الطبيعية ومن العودة الدورية للفصول ، قد مضى فى طريقه من خلال الاستنباط وباستخدام الأعداد الكبيرة والمتوالية الهندسية . فالدورة الكاملة أو (المهايوجا mahayuga) تتألف من دورات قصار أو يوجات* من أطوال غير متساوية وتستمر أمدا يبلغ ٤٣٢٠٠٠ من سنواتنا . وكل ألف ماهايوجا تكون دورة كبرى تعرف بالكالبا kalpa ، وكل اثنتين من الكالبا تؤلفان يوما واحدا فى حياة الإله براهما . وإذا كنت مصيبا فى حساباتى فمن المفترض أن الإله براهما سوف يعيش عددا محدد من السنين تبلغ ١١٠٥٩٦ يتبعها أحد عشر صفرا . وهذا يعنى أن الآلهة . نفسها ليست بخالدة . وأن حياة براهما مهما بدت طويلة فما هى إلا فصل أو حلقة فى لولب لانهاية له .

ان هذه الوفرة العددية برهان جيد على عدمية الفرد . ودون أية مبالغة فإن الأمد الذى ننسبه إلى طرفة العين لطويل جدا لو قورن بالوقت المفترض لها فعلا وإلى ذلك ينبغى اضافة تفاصيل أخرى بيد أنها مشبطة . ففى مسيرة الزمان الصارمة فإن العالم بأسره متورط فى الطريق الهابط تجاه التذاعى والهرم ، مثل الفصول والدورات النباتية أو عصور الانسان . ويتكرر توالى انهيار الكون مع كل دورة قصيرة أو طويلة . وكل الدورات تمتثل لتراكيب بنائية متشابهة : خلق - انحطاط وسقوط - كانت عودة إلى الأصل . ثم اليوجا (العصر) الرابع وهو التفسخ والانحلال . وربما نكون بالفعل قد بلغنا هذا الحد الآن ، فطبقا لأحد النصوص المقتبسة عن «ميرسيا إيليا» لقد بات من المعروف أن الملكية فى غضون

* يوجا yuga : أحد العصور الأربعة من دورات الزمان عند الهندوس وهى غير الـ yoga وهى الرياضة الهندية الشهيرة لتخليص النفس من الجسم والارادة والعقل (المراجع) .

الفترة الحالية أصبحت وحدها هى التى تمنح المكانة الاجتماعية وإن الثروة بمفردها صارت مصدر القيمة ، كما اضحت النهمة (الكلف) والشهوانية وارضاء الملذات هى الروابط الوحيدة بين المتزوجين فالربا والاكاذيب هما الشرطان الوحيدان للنجاح فى الحياة ، والجنس هو وسيلة المتعة الوحيدة . وطالما أن كل وجود هو تكرار لنفس القوانين فإن كل تناسخ سقوط وكل حياة تدهور وفسادة وهكذا سيكون من الصعب أن نعتبر الحياة هدية الألهة .

لم يفكر الفلاسفة اليونانيون بطريقة مختلفة . فقد أدرك «أنا كساجوراس» أن الكون - الذى ولد من دوامة بحرية أزلية - يقوده العقل فى مجازات حيث التعاقب الدورى هو القانون العام . كذلك أدرك أفلاطون أن حركة النجوم دورية وأدرك أرسطو أيضا ذلك وعرف الزمن على أنه «عدد من النجوم» . وتوصل أفلاطون إلى نتيجة مفادها أن دورات التاريخ - مادام الواقع انعكاس للفكرة الأبدية - تكرر دورات النجوم وبالتالي تكرر حياة الفرد دورات التاريخ . وكنتيجة لهذه الحسابات فإن دورة التاريخ تستغرق ٤٠٠٠ ألف عام .

وكما فى الفكر الهندوسى - الذى لا بد أنه قد عرفه بطريقة غير مباشرة - فإن دورات أفلاطون تتكون من ثلاثة مراحل : عصر ذهبي ثم تداع يتمسم بالشيخوخة والاضطراب وأخيرا تجديدا وانبعاث . وعلى مستوى المجتمعات الانسانية فإن ذلك يتوازى مع سلسلة من المراحل الاجتماعية السياسية التى لا تتفق تماما مع تلك المراحل السابقة . فهى تبدأ بسيطرة الارستقراطية ويتبعها حكم الأقلية ثم الديمقراطية وأخيرا الاستبدادية . ولا بد من فهم هذا التطور كفساد متعاقب حتى مرحلة معينة شبيهة بتلك التى تحدث عنها هيراقليطيس وخاصة بالتحول التام للعناصر من خلال تدهور يحيل النار إلى هواء والهواء إلى ماء .

إن هذا المفهوم الدورى للزمن ناجح . لقد كان هناك شكوك وحسابات لا تستقر على حال حول أمد الدورات بما يصلح لأن يكون موضوعا للنوادر والملح فحسب . وعلى من يودون الاستزادة الرجوع إلى أحد أعمال مارجريت لوفلر «الدائرة» ، رمز (١٩٤٧) وأيضا إلى جورج بوليه «تحول الدائرة» (١٩٦٢) . وأيضا إلى الدراسة التى نشرت فى ديوجين نفسها لـ روجيه كيلوا «الزمن الدائرى ، الزمن المستقيم» ديوجين ، ١٩٦٣ ، رقم (٤٢) .

وربما يكون أكثر اثاره هنا أن نختبر مايعيه التخيل من هذه الرموز التي تعتبر «أفانكا مغلقة» حسب مايقول ديلثي . وكما يقول لنا الرواقيون من خلال ماركوس أوريليوس فإن «الروح العقلانية» تهيم حول العالم ... وتتدبر الزمن السرمدي واضحة في الاعتبار الخراب الدوري وتجديد العالم . إنها تخاطب نفسها فتقول ان خلفا لنا لن يروا شيئا جديدا وأن أسلافنا لم يروا شيئا أكثر أهمية مما رأينا نحن أنفسنا . و نستطيع القول بأن رجلا متوسط الذكاء في الأربعين من عمره قد رأى كل الماضي والمستقبل ، تلك قضية حملية ، ولكنها مع ذلك أفضل مما وعدنا به لوسيليو فثانيني عام ١٦١٦ : «سوف يعود أخيل إلى طروادة» . أو ماقاله توماس براون في عام ١٦٤٣ من أن «افلاطون سوف يشرح مذهبه مرة أخرى في مدرسته» ان هؤلاء يتشائمون لم تسمح لهم كراهيتهم للحياة برؤية شيء سوى التكرار الخالص للمثل والمتمثل في كل ميلاد جديد .

وعلى حد سواء ، فمن الصحيح أن التخيل ينظر - بشكل حتمي - إلى الزمان الدائري كنوع من الأسر أو السجن . ويؤكد هيجل أنه ليس الأفراد وحدهم ، بل والمجتمعات نفسها أيضا تعيش تحت تأثير بنى معلقة يستعصى اختراقها على التاريخ وفي كل الحالات لمجدها منيعة ضد تخلل الأساطير الجديدة التي يخترعها وينقلها التاريخ . ولهذا السبب فإن المفكرين القدماء لم يتوقعوا أى خير من المستقبل الذي هو وحده المثل الأخير .

ان عبارة "Quid Sit Futurum Crasfuge quaere" لم تكن مزحة جارحة أو روغانا وقلصا من هورانس فحسب : ان كل ما جاء في أعقاب العصر الذهبي كان بالضرورة انحدارا بلا نهاية . إن كل الفكر الهيلينستي على بصيرة بوجود المثل الأعلى من ورائه والجبرية قبالة . ولقد أوضح بنديتكروتشه أن سالوست وتيتوس ليفيوس وتاشيتوس كانوا ينظرون إلى المستقبل بمرارة حيث أنه عملية معصاة وقاسية لاترحم تفوح منها رائحة التفسخ.

وعلينا أن نضيف أنه في أثناء هذا الاتيهار في المنظورات المستقبلية ، تلتصع ومضة مغررة من أمل شديد الضالة نتيجة لفكرة التقمص التعويضي . وهذه واحدة من «الأخطاء التي نحتاجها» كما يشير لذلك فونتييلي - إذ من الواضح أن العلاج أشد سوءا من العلة. ولقد بدأ نيتشه بالسخرية من الايقاعات الدورية للتاريخ والأمل الكاذب الذي اذاعه قيشاغورث حتى اكتشافه الشهير في ١٨٨١ الذي أدى به إلى الوقوع مرة أخرى على

قانون العودة الابدية أو اختراعه ، وحتى لو لم يكن هو الذى اخترع الاسطورة ، فقد اعطاها على الأقل اسما احتفظت به . والأكثر من ذلك أنه وضع قاعدة للتصرف سوف نحجزنا فى هذا الفردوس اللولبي : يجب أن «نعيش كما نتمنى أن نعيش فى الزمن القادم وبالتالي من أجل الابدية بأسرها» . كذلك بورجيز فقد سخر بدوره هذه النفعة الرقيقة من الالهام . واتهم نيتشه بأنه قد أتى من اطوار النسيان بالفرضيات الأغريقية التى لاتطاق الخاصة بالتكرار السرمدى ، وجاعلا من كابوس الذكاء هذا مناسبة لجلب السرور .

هذه البهجة يمكن أن تكون لازعة ومريرة فقط ، فقد كان لنيتشه اتباع وكان شبنجلر واحدا منهم . وكلنا نعرف أن شبنجلر لم يكن متفائلا . فالحياة الثانية أو التقمص ليس لها أية جاذبية فى مستقبل كتب عليه أن تنهكه الشيخوخة إلى جانب أن الأبدية نفسها ليست مكافأة على وجه اليقين : إن الفكرة أو المفهوم يتجاوز ادراكنا ، وبالتالي لايمكن أن يكون موضوعا لأى حلم أو رغبة . وهنا قد يكون من المفيد أن نستعيد آخر رسالة مؤثرة لبنديتو كروتشه عام ١٩٥١ : «مهما يبدو الموت حزنا وشعورا بالغم والاكتئاب فإنى كفيلسوف لا كالفلاسفة ، لا يرون بوضوح أن أكثر مايفزع هو ألا يستطيع الانسان الموت أبدا ، وأن يظل رهين محبس هو الحياة ، وألا يكف عن تكرار نفس ايقاع الحياة بصفة مستمرة» . وهذا يذكرنا بموقف ايطالى آخر مشهور هو جاليليو الذى يؤكد أن «من يريد أن يعيش للأبد فإنه يستحق أن يمسخ صخرة» .

ومن حسن الحظ أن فكرة العودة الأبدية ليست إلا نتاج الخيال ، وثرة وهم آخر يفترض صورة دائرية للزمن . وهذه الصورة الأخيرة - كما نقول الآن - متكررة دوريا وقد كانت شيئا ناجحا فى الأدب . «إن الأبدية لاتمضى إلى الأمام تماما .. إلى الأمام تماما أنها ناقل كبير دوار .. ناقل كبير دوار» (توماس مان) . وكما يقول سارتر فى الجلسة سرية «نحن نظارد بعضنا البعض مثل الخيول فى دوامة الخيل الخشبية» . وتستمر الصورة الذهنية فى ممارسة الضغط على الذهن والفكر بعامة . فمن جهة يؤدى هذا إلى المفهوم المتشائم عن عالم ضيق متغلق على نفسه ، وبالرغم من الاصلاحات التى تجرى دوريا فإنه يظل دوما أكثر انهماكا ويؤسا . إن الوهم مثل النافورة العامة التى تعطى نفاثات الماء المسترذ على نفس المتوال دائما مستخدمة نفس المياه المرة تلو الأخرى . ومن جهة أخرى فإن فكرة الوجودات المتعددة تهتم الابداع الأدبى وهى بالنسبة له مصدر شرعى ومؤثر للالهام على

أفضل نحو من وجهة النظر الشعرية .

إننا لا نستطيع أن نجري تحليلا هنا لهذا الموضوع الأدبي . ومع ذلك فإن قليلا من الأمثلة يمكن أن يكون لها بعض الفائدة لالشيء . إلا لأن باشيلارد لم يقدم « منظومة للزمان » تصنع اقترانا مع « منظومة المكان » (يجب أن نضيف أن الموضوع الذى كان يشغله - نظرا لأنه يؤلف « جدلية الديمومة » - قد تم تثله على مستويات مختلفة) .
ان شعراء كثيرون قد جعلوا التناسخ صناعة للإيمان . فجيرارد دى نيرفيل يتحدث عن « حلقات من كل وجوداتى السابقة » فى كتابه « بنات النار » . كذلك فإن لامارتين يعن النظر فى الفكرة بتوقع سعيد .

هذى أنسام الحياة تتصاعد بلا عودة

إذ تدور فى الكائنات بلا نهاية

تلك التى لا تتوحد ويجهل بعضها بعضا

ولن يطول الأمر بتلك الذات حتى تنبثق منها ذوات جديدة

كذلك ثيوفيل جوتييه فإنه يؤمن بهذا ، ويتخيل أن

منها تمخض التعاطف والمواساة

مصحوبا بمذوبة قاهرة

غيرها مضت الأرواح البقظى فى كل مكان

وكانهن شقيقات يتعرفن على بعضهن البعض

ولقد عالج الرومانسيون الألمان الموضوع بأسلوب مختلف . ووجد هولدرلين فى استرجاع

الأحداث (التذكر) تفسيرا للعلاقات المناظرة للحيات السابقة :

(ديوتيميا ، أيتها الحياة النبيلة . شقيقتى ، يا قيودى المقدسة

لقد عرفتك بعيدا من هنا قبل أن آخذ بيدك) .

لقد لفت ستيفان زفايج انتباهنا للتشابه الغريب ما بين هذا الشعر وبين ما أعلنه جوته

لشارلوت فون شتاين

لقد كنت فى الزمن الماضى شقيقتى وزوجتى .

إن كافة الشعراء يشكلون عائلة واحدة من وجهة نظر معينة ولن تصيبنا الدهشة

عندما نلاحظ أن بول ايلوار أدرك تأكد بعد التقمص المختلط مما أورده فى بيت الشعر

التالى :

(أنا أُمى وطفلى فى كل لحظة من الأبدية)
وهناك آخرون ، مثل بودلير فى «الحياة السالفة» اكتشفوا أنهم هم من كانوا دائما
لقد عشت طويلا تحت أروقة فسيحة ذات أعمدة
وهناك حبيبت فى إثارة هادئة للحس والشهوات
فى قلب العشق للموج والثنى الساطع
وللرقيق العرايا يفوح منهن أريج العطور
ويرطبون جبهتى بخوص النخيل
وجل همهم تقصى
السر المحزن وراء سقمى وضناى)
وبالنسبة للشعراء الذى يشتمل فنهم على ملء فراغات التخيل فإن التناسخ يتعمد عن
طريق التحولات التى تسمح عملية التذكر باعادة اكتشافها . أن فيكتور هوجو يقدم لنا
مقياسا فيشاغورثيا للتحول فيقول :

(جبلا شاهقا يسد الأفق
حينئذ تنطلق روح ضالة من عقال محبسى
لقد تسنمت درجة فى سلم الكائنات
سنديانة كنت ، وكان عندى هياكل كنسية وكهنة
وسكيت خارجا أصواتا غريبة إدراج الرياح
حينئذ كنت أسدا يحلم فى الصحراء
يخاطب ليلا دامسا بصوته الهادر
لقد صرت الآن انسانا وصار اسمى دانتى)
إن « روبين داريو هو شاعر فيشاغورثى صميم قد وجد الالهام لدى هوجو دون شك فى
قصيدة مشابهة :

(فى البدء كنت مرجانا
ثم صرت حجرا جميلا
ثم لبلابا أخضر يعترش الاحراج

ثم تفاحة
فسوسة فى المروج
فشفتى صبية
فقنبرة تشدو كلما أصبح الصباح
أما الآن فأنى روح صلاح

ولقد قام أميل بتعريف هذا الوضع أو بالأحرى هذا الاستعداد الطبيعى الذى كان يحلم به ، كملكة لإعادة التضامن* . إنها هبة القدرة على إعادة تسنم تيار الحياة أو الحيات حتى يستطيع المرء التحدث عنها : لاهية المرء الحالية فحسب ولكن أيضا عن توالى تطور الكائنات ونشوتها ، أى ألا يشعر الانسان بذاته كذات ولكن أيضا بسلفه - الحيوان والأوليات - لكى يحرر نفسه من الامكانات ، إلى الحد الذى يسمح له باختراق الضبابية التى تغلف خَلْقُهُ ذاته . إن «أميل» لا يدعى أنه يعرف كيف يصنع ذلك . فهو يتحدث عنها كمرادفة مرغوبة «وكامتياز فائق للذكاء» . إنها المرواغة والحلم الخاصين بكل الشعراء وربما بنا جميعا . وسأقتصر هنا على ذكر ما يمكن احرازه عند اعتلال الذاكرة ، وهو توهم رؤية سابقة . إننا نعرف أن الموضوع الرئيسى لدى رينيه دومال ، والجامعة المعروفة «اللعبة الكبرى جرانديو Grand Jeu» . التى كان أحد مبادئها أن «الأبدية اعتلال اختيارى للذاكرة» ، هو احياء وحث وحفظ للتجليات الساطعة للتخيل التى تضى عليها الذاكرة فتنتها وسعرها . هذه التجليات التى تحمل الحالم إلى مايجاوز الزمان والمكان ، مخلدة على مر الزمن التثوة والجذل اللذان ليسا سوى القا ومضا قد تشكلا من جديد .

إن الشكل الآخر للزمان هو الخط المستقيم رمز الحركة المستمرة . ويفسر لنا كانهط أسباب الاختيار الغريزى لهذا الرمز - مفاهيم بلا مادة*** وأعنى بهذا أن المفاهيم غير

* التضامن implication أو اللزوم كما يترجمها البعض ، هو علاقة منطقية صورية بين حدثين ، بحيث يكون الثانى منها لازما بالضرورة عن الأول «مثل البرونات والقناريات ، فإننا لا نتصور الأولى دون الثانية أو الأبهة والهنة وهكذا (المراجع).

** يقصد بالمادة ما به يتكون الشئ . فهى أصول الشئ . وعناصره التى يتكون منها سواء أكانت حسية أو معنوية كمادة البناء أو البحث (المراجع) .

المسبوقة بالادراك تكون عقيمة بلا طائل وعلى أية حال فإن كل تفكير إنما هو تفكير فى شىء آخر . إن الزمن ليس شيئاً ، التفكير فى الزمن مفهوم عشوائى يضطر التخيل إلى تجسيمه وتقدمته (جعله مادياً) . وكشال على مقدمة المفهوم العشوائى الغفل يفترض كانط «مثلاً عاماً للزمن بالخط المستقيم» .

وفى المطلق فإن الخط المستقيم نفسه ليس صورة ذهنية . إنه بالأحرى مفهوم مقدر عليه أن يكون بمستودع الأفكار المجردة . فهو كصورة ذهنية ليست له كثافة أو بداية أو نهاية أو اتجاه أو غائية . إنها فى الواقع . والحال كذلك ، مجردة هى الأخرى مثل المفهوم العشوائى اللامادى الذى ترمز له . ومن جهة أخرى فإن الصورة الذهنية التى يقدمها للزمن غامضة : حسب رأى كل المفكرين ، وبصفة رئيسية فإن فكرة الزمن لدى برجسون وهيدجر هى نفس الوقت فكرة الأبدية والديمومة والشبات والتغيير . إن الصورة الخطية للزمن لاتأبه بهذه الفروق وتقدم نفسها للخيلة دون تعليمات للاستخدام . وربما تكون الصورة الوحيدة التى تسمح للذكاء بعبور عتبات المطلق المحرمة وإن لم يكن هذا . إلا لأنها نتيجة لتركيز مختلف بقدر ماهو خطير .

إن الصورة الأدبية الى تلقيناها عن الزمان هى مزيج من التصور التوراتى المعتمد على فكرة التقدم تجاه نقطة بعيدة ساطعة والفكر اليونانى الذى استخدم الصورتين المكتبتين للزمان . إن المشكلات الى توارثناها فى نفس الوقت مثل ذلك التصور اليهودى - المسيحى تتعلق بما سبقت الإشارة إليه من افتقار إلى تعريف للخط المستقيم . وعلينا أن نقول فى الحال أن هذه المشكلات لم يتم حلها بعد ، لكن الحلول لاتعود الفكر الأوربى .

إن الزمن له بداية وذلك يتفق مع التقاليد اليهودية - المسيحية . فقد وجد لدى الله قوة سبقت الخلق . وطبقاً لما يقول القديس أوجستين . فهو لم يحتسب قبل بداية الخلق . ولهذا فإن الخلق هو نقطة الصفر فى ترتيب الأحداث تاريخياً بالنسبة لليهود كما هو بالنسبة للمسيحيين ولم يغير العلم الحديث تلك الصورة التخطيطية : فقام فحسب باحتساب بدايات جديدة تضع فى اعتبارها خالفاً آخر . وعلى أى حال فهذه مشكلة تختلف عن مشكلتنا . وسنقصر حديثنا هنا على التخيلات التى سمحت بتفسير مفيد أو صالح للاستعمال لرمز الزمن . وفى الوقت نفسه كصيغة لـ «النظرة إلى العالم Weltanschauung» . وفلسفة التاريخ .

وكما أن للزمن بداية فإن له نهاية أيضا . ومن الصعب بطبيعة الحال أن نتكهن بما ستكون عليه هذه النهاية . إن القديس أوغستين الداعية المتحمس للخيار المسيحي ، يرى صعودا فى طريق الانسانية ، تجاه الخلاص أو على النقيض سقوطا غارقا فى وهاد الخطيئة . وفى كلتا الحالتين لن تكون هناك نهاية للعالم ، يرتفع بها يوم الدينونة إلى قمة التأثير . وهنا فإن لدينا اقتراحا لايتعلق تماما بنهاية الزمان ، وهو أنه طالما أن الزمان يتضمن فكرة اتجاه وغائية للتاريخ . فإن الخط المستقيم ليس إلا وصلة تنتهى فى الرب كما بدأت منه .

إن هذه العودة إلى المنطلق تشبه على نحو غريب الصورة الذهنية عن الوهن والخراب المتعاقب للخلق . وهذه الفكرة مضمنة بصفة خاصة فى الاتجاه الهابط للزمن ، الذى هو السقوط فى هاوية الخطيئة . ويبدو هذا أكثر ايلاما واحباطا من مفهوم الزمان المستدير : إن الكارثة النهائية قاطعة وتقوض أى وهم ينحو تجاه أى بعث أو احياء محتل . ويعوض هذا بطبيعة الحال صعود يمكن أن يكون تكفيرا ، تحررا بكل Scala Coeli وعودة البراقة ، ولكنه نوع من الرهان أو المخاطرة على طريقة «الخاسرون هم من يفوزون» . إن حركة هذا الزمان ليست انطلاقة سهم صاعد . إنها بالأحرى انطلاقة صاروخ تكتسب فى الارتفاع ماتخسره فى الوزن . إن الوزن الذى تفقده هو كل مادة الحياة ، وكل بشار الخير على الأرض . وإلى هذه الاستحالة* الأولى للصورة الخطية للزمان تضاف صور أخرى . فالخط المستقيم ، أو الوصلة التى ترم ما بين خلق العالم حتى نهايته ، قد اجتاز على الأقل صدعين تاريخيين فمن جهة نجد أن الاتجاه التخيلي . لترتيبنا للأحداث التاريخية قد تغير بحلول الاله - الانسان الذى جاء بخلق الانسان الجديد . وبالنسبة لنا ، وللتراث الأوربي بعامة فإن نقطة الصفر لترتيب التاريخ هى ميلاد السيد المسيح . إن التفسير حقيقة تاريخية وقد نراه - كشئ عارض - ظرفا حقيقيا لايهم تاريخ التخيل . والحادث على أى حال هو أن الصورة الخطية التى تعذى إلى الزمان قد استحالت بشكل جذرى . إن عام الصفر ، الذى هو «وقت الظهيرة بالنسبة لكل العصور» كما يسميه بالنسبة ، الكاتب الأسباني المغفور فى القرن الخامس عشر ، يبدو وكأنه يميز حدود دورتين : واحدة تنكص

* استحالة Alteration تغير فى الكيف بأن يتغير الشئ. إلى شئ آخر . مثل أن يتحول التراب إلى طين . (المراجع)

وتولي الأدبار منا ، بلا مصوغ ويتم احتسابها بالقهقرة كما لو كانت العصور القديمة قد أزلتنا ظهرها فجأة وكما لو كان الأقدمون جميعا ينتمون إلى عالم مختلف ، وينفصلون - بكل الأسى والأسف - عن قدرنا ، متبذرين قد حكم عليهم بالعار والشنار وقد غرقوا فى ليج الكوارث الكونية الخاصة بكل نهايات الدورات . أما الدورة الأخرى فتبدأ أو يعتقد - أنها تبدأ كإنبيعات أو تقويم العوجاج وفقا لتقديرات فلسفة الدورات . وفى مخيلتنا ، فإن القدماء قد بارحوا التاريخ من البوابة الخاطئة : تشهد بذلك كافة الشخصيات العظيمة التى التقى بها دانتى فى الجحيم والذين تم حرمانهم جميعا من النعمة الألهية .

أما الصدع الثانى فلا يمكن تأريخه بنفس الدقة . لقد ولج فى الوعى الجمعى بواسطة مذهب التطور . وقد ظهر هذا التجديد كفكرة رئيسية وبدل للأديان الحقيقية ابتداء من القرن الثامن عشر . وإنه لمن السهل أن نجد له ارهاصات قد انقطعت الصلة بها ، ولكن التطور فى حد ذاته ليس هو مايعنيننا هنا . وأنه ليكفى أن نتذكر أنه من خلال الدين الذى تراجع والمخيلة التى صارت أكثر جسارة ، أن الأمل فى التغيير الذى أعيد تأسيسه والذى يؤكد باضطراد الحاجات المادية ويعمل على اشباعها ، يمكن أن يقمع كل تعال للتاريخ ، وأن يبرر تماما وجودا مقصورا على مظاهره المادية . لقد كانت عملية تم تحديددها ببطىء ، وكانت بطبيعة الحال متنافية مع الموقف الاوغسطينى .

إن كل هذا أمور لاغور لها دون شك : وهى موضوعات لاينغى المرور بها مر الكرام إنها تثبت على أى حال أن الزمان الخطى يسمح بالانتصار - أو التشوش مع الصورة الذهنية للمكان الدورى . وهذا برهان آخر على الخيار الذى تتركه الصورة الخطية فى الذهن . وفى هذا التحالف تكتسب الصورة الخطية القوام الذى ينقصها . كما أن إعادة استخدام رمز الدورات القصيرة قد سمح بظهور دورات زمنية مختصرة تضاهى تراكب جريان الزمان ولحظات تصلبه (المخيلة) والتى فيها يصبح من الممكن القاء نظرة خاطفة تتمشى أو تزامن الفكر الماضى .

إن هذه الافتتاحية تمنح الحركة روحا (أو محركا) هى تقريبا التعريف الوحيد المناسب للزمان ، وهى فى نفس الوقت مصوغ متعالى* ودلالة نهائية للتاريخ .

* * *

* المتعالى هو بوجه عام مجاوزة الحدود المألوفة ، وبوجه خاص مجاوزة العالم الحسى والمتعالى هو ماسا على الواقع فلا يستمد من تجربة ولا يختلط بالعالم الحسى : نقول فكرة متعالية ، «والله هو الكبير المتعال» . (المراجع) .

وفيما يتعلق بالتاريخ ، فإن الصدع الذى وقع فى منتصف القرن الثامن عشر قد يبدو فكرة منافية للطبيعة أو العقل ، حيث تبدو كما لو كانت تستخف بالقفزة العظيمة المتقدمة التى تحققت فى عصر النهضة ، وليس هذا غفلة وإنما من الجائز جدا أن يكون خطأ . وحسبنا أن تتناول بالتمحيص تأليف وفساد صورة ذهنية للادعى الجمعى . وفى هذه الحالة تصبح الصورة واحدة من النتائج العديدة لعصر النهضة . بيد أنه كان على التجديد أن يمارس ضغطا على الادعى الجمعى لفترة طويلة ، قبل أن يحقق هذه العلمانية المذهلة التى أضيفت على فكرة الغائية فى التاريخ . لقد حدث فى القرن الثامن عشر أن تم ترسيم ديانة التقدم بصفة قاطعة . قرنان من الزمان استغرقهما استبدال الهياكل الكنسية بالحساب والأرقام ، والخوف من المستقبل بأفاق احتمالاته ، أن التأخير لم يكن طويلا على الإطلاق.

وبتعبيرات تاريخ الأديان ، فإن عصر النهضة يعتبر مجديدا أو ميلادا ثانيا ، وأحياء لاسطورة نظامية «مؤسسية» . وعودة إلى روما كما كانت فى «الزمن الردى» Illo Tempore . ان المضامين الدينية التى يحملها الاسم Renaissance بمعنى الميلاد الجديد ، قد أشار إليها كل من بانوفسكى وفرانكو سيمون . ومالا يمكننا الشك فيه بأى حال من الأحوال هو العلاقة الماضوية فى الإدراك ذهنى لها .

إنه هذا العصر الذى أعاد بالقوة كافة العناصر المهجورة لثراث متماسك ومتشبه وإن كان باليا : تحكم الاسطورة وواقعيتها ، وسطورة المدافعين عنها ، ويمضى الوقت السلطة بصفة عامة ، محاكاة النماذج القديمة ، والهوس بالمندثر وتحيينه وجعله واقعا بحيث أننا عرفنا بإسمها علم الآثار ، والاطلاع ، والنصوص والمتون ، وفقه اللغة ، ولاينية شيشرون الجميلة ، وعمارة فيثروفيوس ، وطب بقراط . إن الهيبة التى تبعثها الآثار فى النفس شىء مثير وصبيانى إلى حد ما : ويمكن هنا أن يروى المرء حكاية العروس الشابة التى ترتدى فستان زفاف جدتها أمام مذبح الكنسية لتجلب لنفسها الحظ . إن كافة رجال عصر النهضة قد أدرکوا ورددوا بالاجماع أنهم قد ارتفعوا على أكتاف القداماء . لقد حثوا الخطى تجاه المستقبل ، ولكنهم تراجعوا القهقرى فى ذات الوقت حتى يظل أسلافهم الذين كانوا مرشديهم نصب أعينهم دائما : Simulante anteretroque Perspiciens (بتساراك) : Praepostere Vivit Humanum Genus (جالاتيسو) . لقد كان

ادراكهم الذهني للتاريخ خلقيا (دوريا) : «هذه هي الدائرة التي من خلالها تحديد كل الجمهوريات» (ميكافيللي) ، «لقد كان العالم كما هو دائما وكل شيء فيه أو سيكون فيه كان له وجود سابق ، ونفس الأشياء ستحدث مرة أخرى» (جويتشياردينى). إن هذا الالتحام بالماضى لا يسلم بالصورة الذهنية لصدع . أنه ليس تغييرا ، بل عودة إلى الماضى. والأكثر من ذلك أن ثمة أساطير جديدة ذات طبيعة حلقية (دورية) قد ظهرت وذاعت خلال عصر النهضة من أشهرها الاسطورة المعروفة باسم Mutatio Imperii التي كان شاهدها الأول أوتو دى فريزنجن فى (القرن الثالث عشر) والتي تنبأ بانتقال صلاحيات ومركز السيطرة العالمية حسب حركة الشمس الظاهرة ، مروراً بالفرس إلى الاغريق ثم الرومان فيما بعد . وقد أعاد كامبانيا لا تناول هذا المخطط متنبأ بأن «الكنسية الرومانية سوف تهاجر إلى العالم الجديد عن طريق أسبانيا ثم بيرو ثم اليابان ، ماضية حول العالم من الغرب إلى الشرق» حتى ينتهى بها المطاف فى بيت المقدس . وجوهريا ، فإنه نفس المسار الدورى للتاريخ الذى سيتبناه فيما بعد «فيكو» فى Corsi e recorsi «وكانتيسير» فى Historia incrementorum et decrementorum Aulae Ottomanicae و«مونتسكيو» فى «عظمة الرومان وانحلالهم . وعلينا أن نقر . بأن ادورات هي صمود الحياة . بالاضافة إلى أنها لم تزل حديثة وعصرية . لقد كان بورجيه يحمل إزاهما فضولا مثابرا ومقلقا للبال ، كما توصل رينيه جينون فى «عالم الكم ورموز الزمان» إلى نتيجة مؤداها أن الرمز الخطى هو السبيل الوحيد الباقى ، وأنه «تبسيط زائد» وأن «التمثل الحقيقى للزمن هو المزود بالادراك الذهنى التقليدى للدورات . إن فكرة التقدم تكمن فى الصورة التى تمثل لنا حاليا للزمن الخطى . وهى مرتبطة بفكرة الماضى قدما التى لم تغفل المعنى الارتقائى للأمل المسيحى . حيث تتركز العيون ، إن لم يكن على غد واعد فعلى الأقل على الوعد بمستقبل أفضل . إن تزامن أو توافق المسيرة إلى الأمام مع التعاقب والاطراد لم يأتيا عبثا وهنا تم تحديد الصدع . لقد أعقب الادراك الذهنى المتفائل ، للدورات صورة ذهنية مشجعة وحائثة تجعل من التقدم علة وجود raison d'être التاريخ وتحديد معناه المضرر والملازم . إن صعود ال Scala Coeli قد أصبح Scala Mundi . إن الزمان لا ينتهى فى الله وإنما فى نقطة غير معينة كما هو

الأمر بالنسبة له . نقطة تحدد لها المخيلة فطريا سرما يجاوز تحقيق كافة امانينا . ويبدو أن التغيير لا يمكن عكس اتجاهه ولا يمكن حصر نتائجه .

إن الصورة الذهنية الجديدة تناقض وتبطل الادراك الذهني الاروغسطيني للزمان . ولكنها لا تنكر العناية الالهية في التاريخ . إنها تعنى الله فحسب من هذه المسؤولية بأن عهدت بقسمة الانسان ونصيبه إلى الانسان نفسه . إن وصمة العار التي دمغت الجنس البشرى بسبب الخطيئة الأولى والتي قابلها عصر النهضة بشكل دياكتيكي ، بالاحساس بكرامة الفرد أصبحت (أو كان يجب أن تصبح) شعورا بالرفعة والمسئولية . ان الاستدلال الذي يشكل أساس هذا الصرح الضخم والفخم ، قد أخطأ بلا شك في الاقتراف في الثقة بالانسان . وبالنسبة لهم فإن الضيق بالزمان قد تحول إلى حرية فارغة من مضمونها . إن الاشياح القديمة لم تختفي تماما : فقد أفسح الفزع من المستقبل الطريق لخوف من الحاضر .

من وجه النظر العلمانية للتاريخ ، فإن النموذج الهيجلي قد أتاح بناء فلسفة جديدة للتاريخ تعتمد على التعالي الأقرب مثلا من الله . ولقد جذب روسو الانتباه إلى العرى الداخلي للأنا . وهكذا أثر التاريخ بعد أن تحرر من قيوده السماوية أو الاسطورية ، وبعد استيعابه كتاريخ للانسان وحسب ، أثر في الأدب وتاريخ الأدب . وكما كان منتظرا ، أصبح الكاتب - أكثر فأكثر - مؤرخا من تلقاء نفسه . لقد اتسم القرنان الماضيان بغلبة الشعر الغنائي إذ صرنا أكثر ميلا للاعتراف على أنفسنا منذ أن توقفنا عن الذهاب للاقرار بذنوبنا في الكنيسة ، وعلينا ألا ننس - حسبما أشار هيجل - أننا «مهما نكون ، فنحن أيضا تاريخيون» وفي ذاكرتنا الباطنة (التي لا تتجاوز عتبة الشعور) تحمل النماذج الأصلية لذاكرتنا السلفية . إن دياكتيكية الحياة والزمان كما نفهمها قد أفسدتها دياكتيكية أخرى أكثر تماسكا واصراراً - فيما بين الأنا والغير .

إن تصورنا الذهني الجديد قد حقق مأثرة أخرى عويصة بأن خص نفسه بالمستقبل لقد أصبح الآن شيئا عاديا ومروضا ويتعامل معه المفكرون ورجال البنوك والمؤلفون كما لو كان وقيا . كنا من قبل ، لانغمار باقتحام آفاق المستقبل مالم يكن الواحد منا مجوسيا أو

* الملائم بوجه عام هو كل ما يقبل الاتصال عن موضوعه كالنقل بالنسبة للسادة (المراجع) .

من (Dialectic) بمعنى الجدول وهو طريقة في المناقشة والاستدلال وقد أخذ معاني متعددة في المدارس الفلسفية المختلفة (المراجع) .

كاتب خيال . أما الآن فقد نقل إلى الكمبيوتر وجعل منه الأدب مكانا للمدينة الفاضلة ، لقد أصبحنا الآن غارقين في أدب التوقع الذى يشبه حاضرا بطريقة غريبة وقاسية . ومن الحقيقي أيضا أن المستقبل الذى نتحدث عنه يقع خلف الباب . إننا لم نعد نعتقد فى الهاوية المظلمة واللاتهائية التى كانت تخيف القدماء والمسيحيين كذلك . لقد صفرناها إلى أبعاد ملامة ونادرا مانفكر فيما يجاوز ذواتنا : ولقد حدث هذا جزئيا بسبب ذلك الانحراف أو التحيز الذى يقول بتنوع الزمان . إن الفكر التاريخى ، شأنه شأن الفكر الفلسفى ، قد تخلى عن الدوائر الهائلة لصالح البحوث القطاعية : فالمنظومات الهائلة هى هم رجال الفلك . وبالنسبة للفلسفة فلقد نجحت فى اقحام فرق كبرى فيما بين الزمان والديمومة (برجسون) أو الزمان والزمانى* (هيدجر) . الأمر الذى فاقم من ديباليكتيكية الوجود والعدم . ومازلنا حتى الآن بعيدين عن مداواة روعنا .

إن الصلة بين شكل الزمان ومحتواه من حصر نفسى* لواضحة تماما . ولقد جعل هيدجر من زمانيته مرادفا للقلق . وبالنسبة لميرسيا إيلباد فإن التصميم الخطى للزمان هو رمز «الحنين للأبدية» والواقع أن الخوف من اللامتناهى أو على نحو أكثر دقة تناهى اللامتناهى بالنسبة للفرد هو شئ قديم قدم الانسانية . ونحن لانستطيع شيئا سوى تغيير خوفنا ، وإذا كان الزمن الدائرى رمزا لمحس متواصل ، فإن الخط المباشر وحشة وعدم . إن الأوهام التى تولدت فى المخيلة الجمعية بسبب فكرة وجود نهاية للزمان ، قد اختلفت عبر العصور ولكن الرعب من التاريخ بقى على حاله . «إن نهاية العالم قد باتت قريبة» ، «أنجيه بفكرك نحو الله» كانت تلك هى الصيحة التى أطلقها القديس سيبريان فى القرن الثالث . أما صيحة مونتان «إننى انتزع ذاتى من ذاتى وأهرب بها كل يوم» فقد صارت لدى باسكال «إننا لاتعيش أبدا وإنما نتمنى أن نعيش» . وعند كالقن «وإنى أرى

* الزمانى : مايجرى فى الزمان ويقابل الازلى ويطلق أيضا على المادى والزائل فى مقابل الروحى والباقى تهم الاطباء النفسيون (المراجع).

** الحصر النفسى هو الضيق النفسى والجسدى الذى يترواح بين القلق والفرح . وهو حال مرضيون وعند معظم الوجوديين سمة تسود حياة الانسان تنبثق عن شعور الأتية انها وحدها فى العالم فى مواجهة الاختيار . (المراجع)

ذاتي وهي تستنزف وما من لحظة تمر إلا وأرى نفسي . وقد ابتلعتنى الأمواج أو اطبقت الأرض على . وقد وافقه بوسويه ذات مرة عندما قال «نحن دائما على شفا العدم» .
 إن قلق الانسان المعاصر قد أصبح أكثر لطفاً وأقل تحديدا ولكنه لا يختلف فى طبيعته . إلى جانب أن ذلك ليس نتاجا للفكر المعاصر : بل على العكس ، فقد تكون أكثر دقة إن قلنا أن الفلسفة الحديثة والأدب والفكر بعامة ليسوا إلا نتيجة لهذا القلق . وإنى لأعتقد أن جوهر فكر فى السبب الأول الذى يعتمد على نفس الديالكتيكية كما هو الحال دائما : «إن أفكار الأيد والمكان تحظى بشيء من السماوية ، وهو ماتفقتر إليه فكرة الديمومة الصرفة والدوام البسيط . وهكذا فإن السبب الأول هو أقول شمس الآلهة ووفاء الإله «بان» العظيم ، الأمر الذى لا يمكن تلقيه إلا بصراخ الرعب . أو بلامبالاة الرواقيين ، التى تطفىء كل اشتها . تجاه الحياة ، والتى يقول فيها بودلير السأم ، ثمرة اللامبالاة المقطبة .
 يفتصب كل عروض الخلود .

فى هذا الرعب من التاريخ «الذى يسود العالم اعتقد البدائيون أنهم قد وجدوا العلاج فى الأساطير التى تعيد إليهم الطمأنينة والشعائر التى تردهم إلى السطح . وبالنسبة لنا فإن روحانية الشرق قد ارتدت عن أن تكون راضية بالاستغراق فى التأمل الخالص ، طبقا لما يقول به ماريو ميونيه ، الذى يعضى فى القول «إن الغرب وحده هو الذى كان قادرا على إيجاد حالة مثالية فيما بين التصوف والعمل»* . وفى حين أن هذا العمل شيء وهمى ، فهو ليس الدواء الشافى ، بل علاج محو بسيط يلهى المخيلة ، ومثله مثل الأساطير ، إذ يقدم إمكانيات مهدأة أوبائة للطمأنينة . وهذا قليل ولكنه وفير فى ذات الوقت .

ومن الناحية الموضوعية ، فإننا لامتلك إمكانية تعديل اتجاه مسيرة الزمان . ومن الناحية الذاتية ، فإن لدينا وسائل الغائها أو عكسها أو اطالتها أو ابقائها ، بالرغم من أن ذلك لا يتم إلا من خلال استخدامنا الشخصى والمنعزل . إن الأفعال التى تنتج هذه التأثيرات تفرض العزلة على الموضوع ولكنها تظل حائزة لموهبة القدرة على تخفيف الزعر

* اللطيف ماهو منطلق سريع بحيث لا يمكن له أو الامساك به ، ومن الآراء والأفكار ماهو أصيل (المراجع) .
 ** العمل هو الفعل وإن كان أخس منه ، لأن الفعل يمكن أن يعزى إلى القوى المادية . أما العمل فلا يطلق الا على الفعل الصادر عن العاقل والمتسم بالروية والفكر والتصد . (المراجع)

من التاريخ والحصول على مخرج أو الوهم بمخرج من الزمان .

ولا يستطيع الضعيف الحصول على هذه النتائج إلا بوسائل تذهب ضد أحدها أو قى أغلب الأحيان ضد ذاتها . لقد تبنّى روسو ملاحظات قوية تصبح فيها كفاءً لذواتنا ، حيث لم يعد الفرد وعيا وإنفا انفعالا ، وعنفا ، واقراطا . ويقول بودلير على نحو أكثر وضوحا «على المرء أن يكون دائما فى حالة ثمالة حتى لا يحس عبأ الزمان المروع» . ومن بين الوسائل التى تسمح بالهروب من الواقع عن طريق تمجيد الفكرة التى نسجناها حول قوتنا الخاصة ، علينا أن نشير إلى المخدرات التى هى من بين هذه الوسائل ستظل أفضلها . ومنذ حوالى قرنين من الزمان بدأ الكتاب والعقلانيون يتناولونها لغاية تجريبية ومعرفية مزمعة . ومن بين هؤلاء توما الاكوينى الذى أكد أن العقاقير المخدرة قد أناحت له أن يعيش سبعين عاما فى ليلة واحدة . ولكن هذا ليس سوى التكرار اللاشعورى لأسطورة الحياة كشلة أوكرة خيط مغزول تنفك وتنتشر على مدى اليوم . والآخر هو تيوفيل بوتيه الذى كان يتباهى معرفته لليال تشغل «حوالى ثلاثمائة عام» . بقى ثالث هو هنرى ميتشو الذى اكتشف فى شراب المسكاليين ، الذى يسبب نوعا من الهلوسة ، موهبته كرسام .

وليست الوسائل كلها زيفا أو ضلالا . فالتأمل الصوفى الذى عينه دانتي لأقصى درجات السعادة فى الفردوس يقع فى القطب المضاد ولكنه هبة خاصة توزع بتقدير شديد : فالروح تعصف حيث تريد وربما لاتريد أن تكون جميعا أرواحا طاهرة . وفى المقابل فإن المكان المقدس لم يزل من الممكن بلوغه ، ولعل هذا بسبب أنه غالبا مايكون خاليا . إننا نعرف من وجهة نظر المؤمن أن الزمن الطبقى الذى يلغى فراغ الواقع ويصنع صورة ذهنية لركود الزمان أو توقفه وإن صح القول توقف الأبدية .

لقد ألحق ميرسيا إيلياذ الساعات والأيام التى كرسنا للخلق بفكرة الزمان الطبقى سواء أكان بحثا فنيا أو أدبيا أو علميا . وفى عالمنا الدنيوى فإن هذه الاضافة الزائفة لما تبقى لنا من قوى روحية يمكن فهمه بسهولة . ومن المؤكد أنه فى أى عمل خلاق هناك مجال للتجاوز وتغيير الأوضاع بمعنى وجود مخرج للقوى الباطنية التى توقف نفسها على تعالٍ ، يبطل التأثيرات السلبية للزمان حتى يصبح وسطا محايدا .

* الضعيف ضد القوى ، وهو من الكلام ماكان دون الفصح ، ومن الأدلة ماكان غير منتج ومن العلل ماكان له أكثر من معلول محتمل الرقوع ومن التماس ما يعطى نتيجة جزئية مع أن مقدمته تسبحان بنتيجة كلية . (المراجع) .

كل هذا حسن جدا . ولكنى لا أستطيع أن أدع التفكير فى أنه من وجهة النظر تلك فإن أى قارئ يصبح مبدعا هو الآخر . فهو يخلق العمل الذى لا يعد مُدركا سهلا . إنه ينتحله ويتبادل كل منهما العيش فى الآخر . إن طموحاته وأمانيه تمتلك قدرا من تعالٍ أكثر تواضعا دون شك . ولكنه يبدو مشابها لذلك الذى يبحث عنه المؤمن فى النطاق المقدس . وكل هذا يفترض فى الواقع فعلا إيمانيا ووجودا لبثان عارم . والفضل لهذا التفانى الذى يؤدى بالقارئ إلى حال من النشوة والوجد بصورة مصغرة ، إنه يشارك دون كيشوت مغامراته ويصبح مزامنا للشخصية وللؤلف فى نفس الوقت ، مثلما يكون العابد معاصرا لرجل الدين ولتضحية السيد المسيح فى الوقت ذاته . إن القارئ الذى يخلق نفسه من الحاضر ينتحل - على نفس المستوى - ماضٍ دون كيشوت بمقدار ما ينتحل ذاكرة سيرفانتس ، وذاكرة كيشوت وذاكرته شخصيا . إن الزمان الحقيقى - إذا افترضنا وجوده - قد تم الغاؤه وأصبح القارئ يرى من خلال مشيئته وحده معجزة زمان مختلف وقد انفصلت عن ملاساتها من خلال نقاء سريره .

ومثل ذلك فإنه قد يستطيع - لو حذا حذو جوته - أن يصبح داعيا دون أن يحتار بفاوست مشغوبا بهيلين الطروادية ، وأن يفتن من ناحيته بحبها ، وأن يعاصر جوته ، بينما يطفو وعيه بزمانه الخاص كقطعة فلين فوق «أمواج قد صنعت بحر العصور محيط الخلود» (ثيوفيل جوتيه) . وفوق هذه الموجات تطفوا أيضا . آخر المعجزات التى بقيت لنا ، وارت الأماكن المقدسة السابقة على حضارتنا ، تلك التى أضفيت عليها العلمانية وإن لم تجرد قاما من صفة القداسة ، والتى تحمل لنا المعجزة الوحيدة ، ألا وهى معجزة الكلمة ، وإنه من الصحيح أن رينان قد كره صناع المعجزات المحدثين الذين يقومون بالمعجزات دون اعتقاد فيها . ومن الصحيح أيضا أن فى الايمان وحده خلاص الأرواح ، ومع ذلك وفى وسط شقوتنا فإن قليلا من الايمان أفضل من لاشئ .

اعتقد أنه لابد من ملاحظة أخيرة . لقد تحدثنا طويلا عن المخيلة والاستيهام وهو أمر غير عادى من حيث أن ذلك هو أحد قضايا تاريخ التخيل . وفى رأى أن هذا المدخل يمكن أن يفيد أيضا فى تاريخ العقلانيات . أهذا تخيل جديد ياترى؟ لقد أكد سارتر أن الشئ الوهمى ليس بمقدوره أن يحدث عملا عليا* . فعندما لا أعرف ماهية الزمان فلن أستطيع

* العلية : العلاقة بين العلة والمعلول أو بين السبب والسبب (المراجع) .

أن أقول أنه وهمي . وفي الساترية لا يتبقى ذلك إذ أننا لا نستطيع أن نقول بأنه وهمي ثم نستخدمه في تعريف الموجود* . ومن جهة أخرى يؤكد أورتيجا جاسيت أن « حقيقة الايمان هي وظيفة الوجود في حد ذاته » . وأن وجود الفرد يتم تنظيمه بداً بما يؤمن به ، وهو ما يسمح ضمناً بإمكانية تأثير مباشر لافتراض** الزمان عبر رموزه .

ويمكن البرهنة على ذلك بطريقة مختلفة ، ففي كتابه « اللغويات والأنثروبولوجيا » يصف بتجامين لى وورث - العالم اللغوى المعروف - بإفاضة الموقف الثقافى للغة « الهوييز » وهي قبيلة هندية أمريكية . لقد لاحظ أن هذه اللغة لا تشتمل على أية إحالة أو إسناد للزمان - على نحو ضمنى أو صريح - أو للمكان ، وليس بها كلمة تدل بوضوح على الزمان ، ولا أى صيغة من صيغ التصريف توحى به ، أو أى مصطلح يتضمن فكرة اللثومة أو الحركة . وبالنسبة للمصطلحات الكانطية الخاصة بالصورة القبلية للزمان والمكان ، فإنها قد استبدلت فى لغتهم وأحكامهم بالمقابلة بين تصور ال « الموضوع المثبوت » أو « الموضوع غير المثبوت » . وفى استطاعتنا أن نقول أن الموضوع المذكور واضح للعيان ، ومحسوس ، ومائل أو غير مائل . ويتساءل وورث « عما إذا كانت حضارة مثل حضارتنا يمكن أن تتحقق بمعالجة لغوية مختلفة للزمان » . ولكنه بعد التفكير لا يسوق جواباً لهذا السؤال : وإنى لأشاركه الاعتقاد بأنه شيء لا يستحق العناء . فالمعجزة قد ظلت حية فى الكلمة .

* الموجود ماهر متحقق فى الخارج أو فى الذهن (المراجع) .
 ** الافتراض : سلسلة توضع للاستدلال بها على غيرها أو مبدأ تستنتج منه النتائج بصرف النظر عن صدقه أو كذبه (المراجع) .

الوسائل المؤدية إلى مفهوم «الحضور الأبدی» عند برجسون

يتضح هدف «برجسون» من فلسفة الحياة : وهو أن يحدد فيما فوق مذهب التقنية ومذهب الصياغة النهائية ، يكمن جوهر التغير والتطور طبقاً لنظام البقاء في مقابل نظام القضاء والتجاوز ، وقصده هو أن يخترق خاصية نظام البقاء . وبالنسبة للزمان ، فإن تحليلات الفلاسفة السابقين على برجسون ثبت أنها تحليلات خادعة ، لأنهم طبقاً لبرجسون انتهوا إلى اختزال الزمان إلى «تتابع أنيات» Succession of Simultaneities . وتأسيساً على نظام المراتب فإن مذهب التقنية يضع التتابع في صفوف كالأرقام المسلسلة ، ومذهب الصياغة النهائية يضيف إلى التتابع قانون الأفضل : فكل شيء محدد ، والزمان مختزل إلى مجرد مظهر . ولن نجد عملية بهذا العمق في أي مكان آخر ، لأن الزمان يتم تصوره باعتباره إدراك لنهاج معد مسبقاً ، وكل شيء منتشر ببساطة في الفضاء .

* المعد تماماً وما يعد الآن The Already-Made And the Being

Made

يبدو أن رؤية «برجسون» العامة تختلف عن رؤية سابقه للحقائق المعروفة ، وخصوصاً عن منجزات فلسفة «هيجل» . ومن خلال افتراض وجوب الوجود الفكري "Thinking-Being" في عمقه وحركته الجوهرية ، أليس هيجل هو الذي تولى في نفس الوقت مهمة حل لغز الزمان ؟ وقد أطلق على محاولته هذه مصطلح «الديالكتيك Dialectics» . ويخلص في كتابه «ظاهريات العقل Phenomenology of Mind» إلى أن هدف التتابع هو «كشف أعماق الحياة الروحية» وهذا هو المفهوم المطلق (١) . فالزمان في البداية عبارة عن جلس فارغ لذاته ، يتعمق وينمو في الذاكرة والثقافة . وبذلك يصبح الرحم الذي تتطور فيه معرفة الروح لنفسها . فالحدس الفارغ هو ذلك العدم ، الذي

(١) هيجل G. W. F. ، «ظاهريات العقل» - ص ٨٠٨ نهريرك ، مؤسسة ماكميلان للنشر .

* يرفع مقام المثلث في الزمان إلى الحاضر الأبدى أي إلى جزء ضروري من الكل . ذلك أن اللامتناهي في صورته المادية المحسوسة يتزلق إلى تناهي ما هو محدد الزمان في التاريخ . (الترجم)

من خلال مروره في الوجود ، وإثارته للمتناقضات يجمع معلوماته .

وتقدم لنا المهمة التي افترضها هيجل مسئولية تقويم حكم بروجون على سابقه بالنسبة لسالة الزمان . وحتى لو ثبتت صعوبة التقويم العام ، فيجب على الأقل أن نحاول شرح السبب في إشارة واضحة إلى المعنى الأصلي للديالكتيك الذي ظن بروجسون أنه مبرر ، لكي يعلق بأن «المعادنة تشبه إلى حد كبير المعادنة» (٢) . وبذلك يوحى بفكرة أن «الديالكتيك يمكن أيضاً أن يعبر عن الجديد باعتباره إعادة ترتيب للقديم» .

باستعادة الصور التي تربط هيجل بفكر التناقض الأول «هيرقليطس» ، يمكننا أن نلاحظ فشل بروجون الواضح في تقديره لأصالة الديالكتيك . فالطبيعة بالنسبة لهيرقليطس ليست عمياء أو ذكية ، بل هي بالأحرى تناقض . وهذه هي وجهة النظر التي ترفض بوضوح مذهب التقنية ومذهب الصياغة النهائية . ذلك أن الشيء لا يأتي إلى الوجود من خلال سبب تقني أو علة أخيرة ، فالأجيال تتوالد من التناقض ، والتزواج العكسي . كما أن الحرارة ليست خاصية تنتجها البرودة بأسلوب تقني أو غائي ، ولكنها وصفت بذلك لأنها تناقض البرودة . فالتناقض هو السبب للوجود ، ومنحه حتميته أيضاً . «فالغرب أم الدنيا وملكة كل الدنيا» (٣) هكذا يقول هيرقليطس ، نحن إذن أمام رؤية تفسر العالم على أنه اضطراب دائم يؤدي إلى تناغم مؤقت بين المتضادات .

إن الصلة بين هيجل وهيرقليطس مليئة بكثير من التناقض ، فعند هيرقليطس لا يمكن حل التوتر Tension الذي هو الروح الجوهرية للعالم . أو بمعنى آخر أن الحركة ليست ديالكتيكية والوجود ليس له تاريخ . وطبقاً لذلك لم يفسح هيرقليطس مكاناً لتقديم الأفضل ، وتذويب وتحجاوز الشر . وهو كفيلسوف تقني لا يشير إلى عملية عمياء ، ولكن لأن القانون المطلق للوجود هو أن نظل في هذا التناقض غير المحلول ، ولذلك يظهر الصراع كظاهرة دائمة التكرار . فالموت والحياة ، والقبح والجمال ، والضعف والقوة ، والفرح والمعاناة .. الخ تعيش معاً بالتأكيد . ويأتي تعينهم من وحدتهم . فالقبح لا ينمو أطرادياً في اتجاه الجمال ، ولا انجمال يعني نفى القبح ، فالمتضادات يمكن أن تتبادل أماكنها ، ولكن لا يمكن أن تتطور إلى الأفضل أو تتوقف . فتناقضهما محكم . إن إدراك العالم باعتباره توتر لا يمكن حله ، يعد رفضاً للزمن وينتهي إلى سكون متقلب . فالنظام العالمي هو «نيران أبدية Everlasting fire تنوهج بمقاييس وتنطفئ بمقاييس (٤) كما يقول هيرقليطس . إن

(٢) هنري بروجسون Henry Bergson «العلل الخلاق» ص ٩٦ ، نيويورك ، المكتبة الفلسفية .

(٣) هيرقليطس Heraclitus «المتناحر الكونية» ص ٢٨٥

(٤) هيرقليطس نفس الموضوع صفحة ٣٠٧ .

التمزق الداخلى (الجمهورى) للوجود ، على نحو ما ، لا ينقص ولا يتجاوز ، بل يجمد العالم . وقد فهم هيجل هذا تماماً : لكى يُدخل إلى العالم احتمال الحركة إلى الأمام . قرر أن يضع فى اعتباره التوتر مع الميل المتأصل إلى الحل .

وهذا هو الديالكتيك الذى لا يعتبر فقط تناقضا ، بل تجاوز التناقض . ولدفع الوجود فى الزمان ، اضطر هيجل لتصحيح الميتافيزيقا القديمة فى نقطة أساسية . فقد اضطر أن يتعمق فى عالم الميتافيزيقا التام والثابت ، لكى يدخل فيه العدم ، أى الافتقار إلى التعيين . فالوجود ليس هو ذلك الجوهر الذى تنتسب إليه المستندات ، ولكنه ذات تبحث عن التعيين وقادرة أن تعين نفسها من خلال حركتها . وعلى حد قول هيجل لابد أن نعترف بجذارة هيجل لفهمه ، لـ «الملازم» باعتباره «ذات» . (٥) وعلى أساس هذا التشابه ، اعتقد البعض أن المذهب البرجسونى (٦) هو فى الواقع تنوع على المذهب الهيجلى . ورغم ذلك فالفرق بينهما شاسع . فالمذهب البرجسونى يقاوم الديالكتيك ، لأن الديالكتيك يفترض ما نبذه برجسون بقوة : التتابع المستمر للزمان . وبناء على ذلك يقول هيجل :

« تفترض المراحل المختلفة للفكرة المنطقية شكلا للمنظومات المتتالية ، ويكون كل منها مبنى على تعريف محدد للمطلق . لأن الفكرة المنطقية يتم رؤيتها وهى تبسط نفسها فى عملية من التجريد إلى التجسيد ، لذلك فإن المنظومات المبكرة فى نظر تاريخ الفلسفة هى أكثرها تجريدا ، وهى فى نفس الوقت أكثرها بؤسا . وعلاوة منظومات الفلسفة المبكرة بالمتأخرة تشبه جدا أيضاً علاقة تطابق مراحل الفكرة المنطقية : يعنى آخر أن الأولى محفوظة فى الأخيرة ، ولكنها ثانوية ومغمورة (٧) . »

وبالنسبة للتطور الخلاق ، فإن برجسون يقول :

« يمكن أن تكون حركة التطور بسيطة ، وكان يجب أن نكون قادرين على تحديد اتجاهها ، فإذا وصفت الحياة مسارا واحدا ، مثل مسار كرة صلبة أطلقت من مدفع ، إلا أنها تواصل اضطرابها كالمحارة التى تنفجر بدورها إلى عناصر يقدر لها أن تنفجر ثانية . وهكذا الزمن غير قابل للقياس . فنحن فقط ندرك الشيء القريب إلينا ، وتحديداً ندرك الحركة المنتشرة للانفجارات المدمرة (٨) . »

(٥) هنرى برجسون «التطور الخلاق» ص ٣٤٠ . Maurice Merleau - Ponty, L'union de l'ame et
du corps chez Malebranch

(٦) موريس ميرلوبونتي «اتحاد الجسم والروح» عند «الميرانش» . ويران . وبرجسون» ص ٨٥

(٧) «هيجل» منطق هيجل ، ترجمة ولهم والنس ، وهو الجزء الأول من موسوعة العلوم الفلسفية التى ترجمها ولهم والانس صفحة ١٢٥ - ١٢٦ كسفورد مطبعة كلارندون .

(٨) موريس برجسون «التطور الخلاق» نفس المرجع ص ١٠٩ .

ينقل المقطعان السابقان معنيين مختلفين للزمن والتطور . والزمن بالنسبة لهيجل مثل الدائرة التي تنمو على نحو اطرادى متحد المركز . فى حين يقطع برجسون الدائرة ويترك الزمن بغير حدود . وهذا هو الفرق بين الديالكتيك والخلف . فبينما يتطور الديالكتيك ويسترجع الكونى العام من خلال وسطية ، يهدف التطور الخلاق ، على العكس من ذلك ، إلى الفردى وليس الكونى العام . ويسمى التطور خلافاً لأنه يتجه بالتحديد إلى الأصل . وبالنسبة لبرجسون ، لأن الديالكتيك يعود دائماً إلى الكونى العام الذى صار مجسداً فحسب ، فهو يعكس حركة ظاهرة فقط . لأنه ببساطة يظهر الكونى العام باعتباره تجسيدا ، فهو لا يسبغ عليه غموضاً حقيقياً ، وتبعا لذلك فهو لا يبتكر .

ولأن الديالكتيك فى خدمة الكونى العام ، فهو معرض لمخاطر ترك الواقع جانبا ، فمعارفه مكتسبة من المنهج التاريخى الذى يعرض الزمن على أنه تتابع تفصيلات (خصائص) تتألف من خلالها العموميات . ذلك أن الأصل والمختلف والفريد ، والذى نسميه الواقع (الذى يُعد) تتم رؤيتهم باعتبارهم لحظة ، بصورة للكونى العام . وتتبع أصالتها وتستوعب من خلال الكونى الذى يبعدها إلى موضع تكون فيه مجرد لحظة بلا حقيقة جوهرية واستقلال . وكل زمن يدرك أمده على أنه توليفة من الوحدة والتضاعف . «ولكن إلى أى حد يمكن التسليم بهذه العملية الغامضة ذات الظلال والدرجات ، والتى أكرر أنها غير واضحة تماماً (٩) هكذا يقول برجسون .

لذلك يطلب منا برجسون أن نحرب مفهومنا آخر للزمن . وتأتى المشكلة من واقع أنه بين الماضى والمستقبل غيل عادة إلى رؤية استمرارية منطقية فقط . فالمستقبل هو الماضى الذى تغير ، ولذلك نظل على نفس الحال ، حيث الماضى والمستقبل يعد اطرادا متواليا . وسوف نفهم جوهر الخلق فقط إذا ما فهمنا التتابع ، ليس باعتباره استمرارا منطقيا ، بل باعتباره اختلافا . وفى هذه الحالة يتمتع المستقبل عن أن يكون الماضى الذى تطور ؛ ولكونه غير متضمن فى الماضى ، فهو ليس أكثر من شىء قابل للاستنتاج . وهو على حالته هذه لأنه يغير الماضى لا أن يستمر فيه . ومن خلاله يكون الماضى غير مكتمل أو منجز لنفسه ، بل امتد من خلال كونه شيئا آخر Otherness ، يحل محله بديله الذاتى . لذلك لا يشبه الديالكتيك حيث الماضى والحاضر والمستقبل يرتبطون باستمرارية تاريخية . ويحتاج الأخير ليس فقط إلى الوحدة الأصلية لكى تظهر فى تكاملة ، بل أيضا بشرى نفسه من خلال ضبط نتائجها من خلال الأسلوب التراكمى . أما الوحدة عند برجسون فهي عمدة ، وعناصرها غير مقدر لها أن تجمع وتصح بنفس الطريقة ، لأنها كائنات لها حياتها وتتحرك بطريقة

(٩) برجسون «التطور الخلاق» نفس الموضع ص ٢١٨ .

دائمة التشعب .

وهذا لا يعنى أن نقول إننا يجب ألا نبحث فى الأسباب والظروف ، فهى موجودة بالفعل ، ولكن ما ينتج عنهم ، الأصل ، والمختلف ، ذلك الذى تكون فيه الآن مختلفة عن تلك التى تولدت عنها ، لا يمكن حسابه على نحو ديباليكتيكي . فبالنسبة لنا يوجد زمان ، وذلك لأننا ننتظر ونتوقع ، وليس بسبب أن هناك شيئاً ما آخر يحقق ذاته على حسابنا ، ولكن لأن واقعنا يصنع على نحو أبدي ، وحضوره يمثل أقرب نقطة فى غموضه . ذلك أن الواقع ليس تطوراً بمعنى تلخيص التاريخ ، بل بمعنى الانفجار الساحق المستمر والتطور الخلاق . والأسباب التى يمكن أن نحصلها ليست تعييناً ، بل هى تكرارات على الأساس الذى ينبج من خلاله الإبداع (الخلق) أو التشعب ، عن طريق سلسلة من جيل مستمر من الفروق (الاختلافات) .

ولنأخذ حالات محددة . فهيجل مثلاً يفهم المذهب الرواقى Stoicism باعتباره فلسفة تستنكر القوة وتقدم تعريفاً للحرية المجردة فى عالم السيطرة والعبودية ، بمعنى أنها حرية «على العرش وفى القيد» (١٠) . وستظل الفلسفة الرواقية بالنسبة له نفى ونقيض ومرفوضة كخلق أصيل . وعتابية منهجه العام فهو يحاول ، تبعاً لذلك ، أن يضع الفلسفة الرواقية فى سياق تاريخى أو منطقي سابق على الإدراك . ويعتقد لذلك أن الرواقية استنفدت شروحها عندما تم وضعها فى حركة التاريخ . وعلاوة على ذلك ، يمكن رد الفطرة السليمة بأن نقول ، رغم ذلك ، إن مضمون الرواقية لا يمكن أن يتحدد من خلال المكان الذى تشغله فى التطور التاريخى ، ولكن يتحدد مضمونها بأصالتها التامة وتفرداها . وهى ليست لحظة فى تاريخ الروح ، بل انفراج للإطار المشتعب للشقافة ، لأنها تحمل الشاهد على تفتت الروح المفاجيء ، وليس وحدتها .

والمثال الآخر الذى نأخذه لنوضح هذا التضارب بين الديالكتيك والتطور الخلاق يتجلى فى الأسلوب غير المؤلف الذى سلكه هيرجسون لشرح الفرق بين الحيوان والنبات ، وربط هذين الأسلوبين بالميل إلى تطوير ملامح محددة على حساب ملامح أخرى . فبينما تميل حياة النبات إلى السكون من خلال تعزيز القدرة على تجميع الطاقة من الشمس ، مباشرة ، تكون حياة الحيوان تطوراً للحركة والإحساس . وهذا التشعب بالتحديد لا يقدر الديالكتيك على تأمله . لأن حياة الحيوان بالنسبة للديالكتيك تمثل مرحلة معينة فى تحول المادة الأصلية . وفى هذا التحول تحتل حياة النبات بالضرورة مكاناً أدنى ، بسبب عدم قدرتها على التعيين . فحياة النبات ، لذلك ، ليست نوعاً مختلفاً من الحياة ، بل هى

(١٠) هيجل «ظاهريات العقل» نفس الموضع ص ٢٤٤ .

مرحلة أدنى من تطور الحياة نفسها . وقد صرح برجسون بقوله قابلة للتطبيق على هيجل حتى وإن لم يكن قد أفصح عنها :

«إن خطأ الرئيسى الذى أفسد ، منذ أرسطو حتى الآن ، أغلب فلسفات الطبيعة ، هو أن ترى حياة النبات ، على أنها حياة غريزية عاقلة ، وأنها ثلاث درجات متتالية لتطور حياة واحدة لها نفس النزعة ، بينما توجد اتجاهات متشعبة لنشاط انقسم فى أثناء نموه» (١١) .

بالإضافة إلى أن هيجل يصارع باستمرار لحل التناقض المتولد من الحركات المتتالية وعملية التجميع ، دون أن يحقق نجاحاً يذكر . فشلا فى مفهومه لتاريخ الفلسفة ، نراه متمزقا بين رؤيتين متعارضتين . فهو يود من ناحية أن يوضح أن المنظومات الفلسفية السابقة لم تُستبعد لأنها تشكل مراحل دنيا ، ومن الناحية الأخرى لا يمكنه أن يمنع عملية التجمع عن طريق دحض الفلسفات السابقة ، وتحويلها إلى مراحل بائدة . وقد ظن أن باستطاعته أن يوفق بين هذه الرؤى المتصارعة من خلال التأكيد بأن :

« لا يتعامل تاريخ الفلسفة فى معناه الحقيقى مع ماض ، ولكن مع حاضر أبدي حقيقى : لا يشبه فى نتائجه متحفا لانحرافات الفكر البشرى ، ولكنه هكل مكرس لأشياء الألفية» (١٢) .

وبعيداً عن إزالة التناقض ، فإن هذه الملحوظة الإضافية تعزز فرضية «برجسون» . ففى التحليل النهائى ، إذا بسط التابع فكرة الأبدية وغرق مرة أخرى فيها ، فإن البرهان يقام على أن الزمن بلا معنى حقيقى وفاعلية . فهو مجرد حركة ظاهرة بلا نتائج حقيقى .

وقد واجه مفكر مثل سارتر عقبات مماثلة ، رغم المحاذير التى التزم بها فى نقد وإعادة ترتيب الديالكتيك . وفى كتابه «نقد العقل الديالكتيكلى» وضع سارتر باهتمام كبير أنه عندما اقتصر الديالكتيك الماركسى على المعرفة المجردة بالحركة التاريخية ، تحول إلى رؤية دوجماتية ومثالية للعالم . ولكنه من خلال حركة تأرجح مذهلة يصصح الأفكار التى شجبتها فى أثناء إظهاره للديالكتيك «كنشاط تجميعى» (١٣) . فقد حاول «سارتر» أن يوائم بين الكلية والخصوصية غير المقتنعين : فنحن لا نرى كيف أن التجميعية تترك استقلالية معينة للخاص ، إلى شىء ما حى . وتثير قراءة عمله هذا على العكس من ذلك الاهتمام بأن شيئاً حى يترك تماماً من خلال مقاومته للعمليات التجميعية .

وبالنسبة لدور برجسون ، فقد تحرى فى هذا الدوران العسير إلى التجميعية وجود الميل

(١١) برجسون «التطور الخلاق» سبق ذكره ص ١٤٩ .

(١٢) هيجل «منطق هيجل» سبق ذكره ص ١٢٦ .

(١٣) جان بول سارتر «نقد العقل الجدلى» Jean-Paul Sartre, Critique of Dialectic Reason

القطرى . وبسبب هذا الميل فإن مهمة الذكاء البشرى لى يجعل هذا الانطلاق للوحدة (بدلا من التجميع) موضوعا للفكر البشرى ، صعبة جدا . فذكاؤنا يترصده الخوف أن الوحدة عندما تنفجر من خلاله إلى التعددية قد تنتهى إلى تجاوز بلا ديناميكية أو مغزى . ويبدو أن الاستمرار بدون التجميعية أمر غير قابل للتأمل .

وفى عين برجسون تتقدم الحاجة إلى التجميعية من الخطأ الأصل للذكاا الذى ينسق واقعا أكبر للخمول وليس للحركة . فذكاؤنا يحتاج تفسيرا للحركة . والتجميع والجاذبية والارجاع هى تفسيرات يقصد بها شرح استمرار الحركة . ولكننا إذا ما فكرنا فى الحركة كما هى ، يظهر الخمول على أنه توقف بسبب المقاومة ، فالحركة تعتبر أكثر الأشياء طبيعية .

وهذا يعنى أن الوحدة مفهومة باعتبارها دفعة أصيلة ، والحركة المقسمة على نحو غير محدد تستمر بنفس الدفعة . فالدفعة فى الخلف ، إنها ليست مقصودة لذاتها ، بل الهدف هو الجديد ، الخلق . وتتميز هذه الدفعة جوهريا بالمقاومة (الموضوع) التى تلقاها ، ويتتج عن ذلك التضاعف ، ليس كمخصب فى ذاته ، ولكن كوجه آخر لذاته . وهذا هو جوهر البقاء عند برجسون : الاستمرار الذى يصبح من خلاله الشئ شيئا آخر . والدفعة ليست تناقضا ولا أثرا سببيا ، لأنها دائما تسفر عن الأخيرة (أى كون الشئ شئ آخر) . وسواء أكتنا نتعامل مع التغير الكيفى أو المتمد أو التطورى ، فإن المبدأ دائما واحد : عالم يبقى لأن بديله يولد على نحو ذاتى . وكون الشئ شيئا آخر فهو يتأصل فى ذلك الجهد ، وفى هذا الحد الفاصل بين المحدد المتعين وما لا يمكن التنبؤ به . ويمكن هذا الشففى بالحياة والجدية فى هذا الجهد ، فى هذا الانتقال إلى الأخيرة . ويجب أن نعترف أنه مقارنة بالنواميس الأفلاطونية ، فإن ما أنجزه هيجل لا يمكن انكاره . فمن خلال تقديمه للسلبى فى العالم ، صصح النواميس التى فهمت الوجود باعتباره السقوط الأبدى . وقد لعب هذا التصحيح بلاشك دورا فى إدراك أهمية الصيرورة بالاضافة إلى وعيه بما اكتشف حيث كتب :

«إن حياة العقل الأبدى ، يمكن أن نتحدث عنها إذن ، باعتبارها حب لاهى بنفسه ، ولكن هذه الفكرة تنهار داخل التنوير أو قد تصبح خالية من المعنى تماما إذا فقدت جذبتها ، ومعاناتها وصبرها ، وأداء مهمة النقيض (السالب)» (١٤) .

ولم يكذب يحذرننا من هذا الخطر حتى وقع فيه . فكتب عن «المطلق» «لا بد أن نقول إنه نتيجة بالضرورة ، تكون فى النهاية هى الحقيقة الفعلية» (١٥) . أكل هذا الألم والصراع ليقرر ماكان مفهوما وسابقا على الوجود! . إن خدعة هيجل كلها أمامنا : يجعلنا نعتقد

فى الصيرورة ، ويهيج فينا الشغف بغير المكتمل ، ولكن من خلال بناء معناه ومضمونه مقدا . فالصيرورة منطقية وظاهرية ، أبدية ومؤقتة .

وبهذا التحليل لاتختلف الهيجلية عند برجسون فى تحليلها النهائي عن الفلسفات الأخرى . فالزمان يظل بلا مغزى حقيقى . فكيف إذن يكون له هذا التأثير؟ ربما لأنه بالمقابلة مع أفلاطون الذى تحدث عن سقوط الأبدى ، و« كانت » الذى حددنا بالنسبة للظواهر ، فقد شغل هيجل السلبى (التناقض) الذى رغم أنه لايقدم جديدا ، إلا أنه يمنحنا تبعا لذلك ميزة أن تعمل الفكر طبقا للتناقض والصراع . فالحياة تصير درامية ، هكذا تنقل إلينا الاحساس بالجديدة ، ونحن مدعويين دائما لنشهد مأساة . ويقول برجسون : «إن الانسان يحب الأوضاع الدرامية المأساوية ، وهو ميل يشده أن يلتقط من مجمر التاريخ أو من فترات تاريخية أقل أمدا تلك الخصائص التى يتألق منها الصراع بين حزين ، أو مجتمعين ، أو مبدئين ، خرج فيها أحد منتصرا فى مقابل الآخر » (١٦) .

ولابيات أن العالم ليس انعكاسا ولا مظهرا ، فليس ضروريا أن نحتكم إلى السلبى ، بل يجب أن نتوقف ببساطة عن افتراض الوجود مقدا ، وعندئذ يصبح الوجود الذى يصنع ، والوجود الذى يخلق ، والذى تخلقه هو المعنى المطلق للحياة . قشغنا بالحياة لانتج من حقيقة أننا نصارع ، ولكن من حقيقة أننا موجودين فى غموض الوجود . فالغموض يحرك إبداعنا . والدوام يؤسس المعنى المطلق للحياة .

وطبقا لهيجل ، فإن العقل ينمو من التناقض الذى يميل إلى السمو بنفسه . ويؤكد لنا هيجل أن هذا المفهوم يبعدنا عن تناقضات القوانين الخاصة (بكانط) حيث يوضع أن العقلى هو توفيق ، وتركيب للتناقض (١٧) . وإذا سلمنا جدلا بأنه على صواب ، فما الذى نحصل عليه فى المقابل؟ أن نربط الحدود بالمطلق ، والخارجى مع الداخلى (الظاهرى مع الجوهرى) ، والذات مع الموضوع ، والكفر اليونانى مع المسيحية ... إلخ ، ليس الأمر

(١٤) هيجل «ظواهر العقل» .

(١٥) هيجل نفس المرجع .

(١٦) برجسون «مصدرى الأخلاق والعقيدة» .

(١٧) تعاملنا فى هذه الدراسة بكشافة مع الديالكتيك الهيجلى . إلا أن الديالكتيك ماركس يقدم بلاشك بنية مختلفة . وساعلينا إلا أن نعى أن النقد الموجه لهيجل من ماركس كان من أجل قياس المسافة التى تفصله عن هيجل . وفى الواقع فإن ماركس مقتنعا أثر فويرباخ قد انتقد الخصائص التى تميز هيجل ألا وهى «الافتراض ، ثم السلب ، ثم إعادة التركيب» (الكتابات المبكرة ص ٣٩٣ ، مكتبة مليكان) . وأما عن نفى هيجل للعقيدة فقد كتب ماركس : «إذا ما فهمت العقيدة على أنها تمثيل الوعى الذاتى للانسان ، إذن لأصبح ما أدركه على أنه عقيدة ليس هو وعىى الذاتى المتحول المثبت فيها . وهكذا فإثنى أفهم أن الوعى الذاتى الذى ينتمى للثأت نفسها مثبت ليس فى العقيدة ، إنما فى تمثيل وإعادة بناء العقيدة» . (الكتابات المبكرة ، ص ٣٩٣) .

استنباط شكل للفكر ليس له مكان بالنسبة للنموذجى ، لأنه يتغمس فى مفهوم يعرف فقط كيف يمزج ويخلط ؟ .

التستر فيما بين الصيرة البرجسونية والتكرار الأبدى عند نيتشه :

يذكرنا توجهنا التقدى نحو هيجل بنيتشه ، الذى شخص محاولة التوفيق بين الاختلافات باعتبارها عرض من أعراض الضعف . فرؤية الحركة باعتبارها إعادة بناء للعالم وليس باعتبارها دليل للفرد ، يعنى أن نتوقع منها ناتج لا يعدو أن يكون خليطا ، أى مزيجا ذو نزعات مختلفة . وفى هذه الحالة ، لا تكون الروح سوى خداعا ومهريا ، لأنها محرومة من كل السمات الجوهرية ، وكل الخصوصيات المتأصلة . ويكتب نيتشه قائلا « إن الحس التاريخى يعنى الفريزة والاحساس لكل شىء ، والمذاق واللسان لكل شىء : الذى يثبت فى الحال انحطاطه » (١٨) . ولأن برجسون أيضا يعارض الحركة فى اتجاه العمومية بالحركة المتشعبة ، فلا يمكن مقاومة المقابلة بينه وبين نيتشه .

إذا كان نيتشه وبرجسون قد وصلا ، من طرق مختلفة ، إلى نفس التقدير ، فذلك لأن كلاهما لديه نفس الشكوك حول هذا التعارض أو ذاك . ونحن نعرف أن نيتشه ، وهو من أشد المعجبين بهراقليطس ، حاول أن يقبل غمط التفكير الهيراقليطى ، الذى يتغذى بلا حدود على المأساة . وفى هذه اللحظة أراد أن يتجاوز تشاؤم شويتهور بنقلة مفاجئة إلى المأساة التى من خلالها رسم خط الاضطراب المزود بتعارض (أبوللو - ديونيسوس) . ولكنه رأى خطر ذلك فى الحال : محاولة التصالح مع المذهب الهيجلى . فقد كان اتجاه العصر هو «التوتر» ، حيث يقل الجمع بين الطرفين شيئا فشيئا ، وأن الطرفين فى النهاية زائلين حتى نقطة التماثل » (١٩) كما يشير نيتشه .

إن الحياة القوية أو المتصاعدة هى تلك التى تضع نفسها فيما وراء التناقض ، فيما وراء الخير والشر ، وفيما وراء الحقيقة والخطأ ، وفهم نيتشه من خلال رؤية حادة أن الدخول إلى ما وراء التناقض لا يعنى شيئا سوى ادخال الانسان إلى مجال القوة . فالوجود عنده لم يعد تناقضا ، أو تجاوز التناقض ، بل إرادة للقوة ، وميل إلى الانتشار والهيمنة . فالعالم لن يحل التناقض : بل يطلب ببساطة المزيد من التناقض . والتشابه بين نيتشه وبرجسون واضح جدا للدرجة أن الربط بين إرادة القوة والدقعة الحيوية عند برجسون ، وهى - بعيدا عن العفوية - الطريق المختار لأى انسان تحدوه الرغبة فى الارتباط بأفكارها عظيمة الشأن .

(١٨) فريدريك نيتشه «ما وراء الخير والشر» .

(١٩) «انحطاط الصور» . معاداة المسيحية » فريدريك نيتشه .

وحتى يطوق نيتشه مشكلة الزمان ، تأمل فى البداية العلاقة بين الهوية والتغير ، بين الواحد والمتعدد . وهذا التأمل أرجعه إلى المشكلة القديمة الثابت والمتغير فى الوجود . فإن قال أحد إن الوجود ثابت فما هو مصير الصيرورة ، مصير العالم المرنى؟ إن نيتشه يرفض ببساطة فكرة ثبات الوجود ، لأنه من خلال التغير تكون الحاية مشكوكا فيها من أجل ميزة الخلود ، ويتم اختزالها إلى مظهر خارجى فقط . «لم يتردد الفلاسفة فى تأكيد العالم بعبارات توحى بالتناقض ، مزودنها بستانر يتيح الحديث غير الودى عن الكون» (٢٠) . هكذا يقول نيتشه .

ولكن إذا قال أحد أن الوجود متحرك ، فإن مشكلة فهم القوة الزائدة لابد أن تظهر . لأنه ، كيف نحول بين وقوع «الصيرورة» فى التوازن والثبات ، بل وأن تبقى دائما جديدة ، إن لم تكن مؤيدة بقوة نمو غير محددة ؟ وما هو مصدرها ؟ وماهى القوة التى سوف تحفظ لها النمو غير المحدود ؟ إن العالم لا يعيش ببساطة من خلال القوة المتراكمة ، بل يعيش من خلال فقدان القوة . ويقول نيتشه :

«إن العالم كقوة لا يمكن تأمله باعتباره غير محدد ، ولأنه لا يمكن تأمله على هذا النحو ، فإننا نحرم على أنفسنا مفهوم القوة اللانهائية لأنها لا تتفق مع مفهوم القوة» (٢١) .

ليس أمام نيتشه خيار آخر : فهو يجب أن يفهم الوجود باعتباره متحرك وساكن فى نفس الوقت ، باعتباره كلى الزمان والخلود . وهو بذلك يصل إلى رؤية التكرار الأبدى . فالعالم ليس له هدف يسعى إلى تحقيقه . وهو ليس جامدا ، ساكنا ، ولكن تغيره ليس مستمرا باطراد ، ولا تراكميا . وهو يتفكك فى العمل الجوهري للفعل الذاتى ، «ويعيش على ذاته : فضلاته هى غذائه» (٢٢) . والعالم ليس له أى اتجاه مفهوم أو حالة تتابع ، وهذا يعنى أنه بين لحظة وأخرى يكون دائما نفس العالم ولكن يتكرر بطريقة أخرى . ولأن العالم يكرر نفسه على نحو أبدي ، فهو يكون دائما جديدا . فالأمر ليس التغير بسبب حقيقة أنه يجرى لهدف ، أو أن قوته تزيد ، بل لأنه دائما ينهى نفسه ، ويخلق فى نفس الوقت وضعا يكون فيه جديدا أو شيئا آخر . ويقول نيتشه :

«فكرة أن العالم يتفادى على نحو مقصود الهدف منه ، ورغم أنه يعرف مهارة إبعاد نفسه عن الدخول فى فلك دائرى ، يجب أن توضح لكل أولئك الذين يسمون أن يفرضوا على العالم قدرة التجديد الأبدى ، يعنى قدرة متناهية ومحددة ، وغير قابلة للتفسير (اللاتمغير) ذات حجم ثابت ، فشل هذا العالم هو قوة خارقة من التجديد غير المحدد فى أشكاله وحالاته» (٢٣) .

(٢٠) نيتشه «ارادة القوة» .

(٢١) نيتشه نفس المرجع .

(٢٢) نيتشه سبق ذكره .

(٢٣) سبق ذكره .

وبصير التكرار التام انتخابها ، وقوة تجديد : أو بتحديد أكثر ، إرادة للقوة ، واتساع القوة . فالاتساع ليس نتيجة زيادة أو نقص ، وإذا كان العالم هو نفسه ، فى حين أنه يشبه دائما عالما آخر ، أو هو كالأخر فى ذاته ، فإن هذه الأخيرة داخل التشابهية ، وهذا التغير يمكن أن تكون مجرد تعبير عن عدم الرضا المفقود ، وغياب الاشباع ، وشغف بالقوة . ويؤكد التكرار بدقة لعبة القوى ، «لأن القوة حين تزيد هناك يتناقض الزمان فى نفس الوقت هنا» (٢٤) .

إن تقارب الرؤية بين برجسون ونيتشه فى هذا الموضوع شىء لا يمكن إنكاره . لأنه ، برغم الفكرة المفهومة ، لا يوجد عند برجسون شىء مثل «صيورة الوجود» . وهو يقرر ذلك بوضوح عندما يعرف دفعة الحياة باعتبارها بذل جهد دائم لتقديم أكثر مما يملك . وهذا يحدد أن معنى الصيرورة ليس مثل صيرورة نفس الشىء . وسبق أن قلنا إن التطور لا يهدف إلى نفس الشىء ، بل يهدف لوجود شىء آخر . وبالنسبة لبرجسون ونيتشه فإن المسألة هى أن نفهم الفرق من خلال افتراض قوة محدودة ، والدفعة المتناهية (٢٥) ، وهذا التناهى هو الذى يمكنه فقط أن يتجاوز نفسه ويخلق شيئا آخر مختلف عنه وتفوق عليه . فلا وجود يتطور من أجل نفسه ، بل تكمن طاقته الإبداعية فى تكراره الذاتى . فالتكرار هو أسلوب يرفض اتخاذ هدف ، أو يتخذ ذاته كهدف . ويبدو أن هذا الأمر يلتقى اهتماما حقيقيا عند كل من نيتشه وبرجسون .

إلا أن مفكرنا لا يمكن معالجتهما باعتبارهما متماثلين . فأين يكمن الفرق بينهما إذن؟ ولكى نقول إن نيتشه ملحد بينما برجسون ليس كذلك ، فهذا لا يمكن أن يكون تناولا صالحا لخصوصية الموضوع . فلم يعط نيتشه صورة مفصلة للاحاده ، فى حين أن برجسون ، - أكثر من أى إنسان آخر - فهم أنه من المستحيل تخيل العالم كشىء مخلوق بإرادة وجود أعظم .

فالأعظم لا ينتج أدنى ، ولهذا السبب يفكر فى الدفعة اللامتناهية . وإذا اقتضت الضرورة ، فيمكننا أن نقول إن الوجود الأعظم قد استعار شيئا من ذاته وأعطاه للعالم ، لكنه لم يخلقه مباشرة دون الوقوع فى مجرد فعل الصنع . فالدفعة من الله وليست هى نفسها الله .

ونرى إذن ما إذا كان مفهوم الخلق ، كما هو موجود عند برجسون ، قابل للمقارنة مع

(٢٤) سبق ذكره .

(٢٥) برجسون «التطور الخلاق» .

مفهوم إرادة القوة . وهذا التغير مفهوم ليس باعتباره عملية تعرية ، بل كمجموعة فروق ، تؤدي إلى أن برجسون أيضا تأمل الزمان باعتباره تكرارا ، أو باستخدام مصطلحه «الحاضر الباقي» (٢٦) . وأن اصراره على زيف تقسيم الزمان إلى ماضى وحاضر ومستقبل ، يؤثر على الصلة بين التكرار الأبدى ومبدأ الدوام عنده . وقد أدى وجود الماضى عند كل من المفكرين إلى مشكلة معرفة معنى الوعى الحاضر . فبرجسون يفهمه باعتباره تحديد يقدم الاختيار ، والغموض ، وإمكانية التجديد . ومع نيتشه يتولد أيضا التكرار الأبدى على سطح إمكانية الاختيار ، على «لعبة الوجود العظمى» (٢٧) . إنها نفس اللعبة ، وتأتى كل لعبة جديدة باحتمال جديد . ويمكن القول إن الخلق عند برجسون يظهر كلعبة تولد الفرصة عند نيتشه . ولكن لأن الفرصة نفسها عند نيتشه هى «صراع النزوات الخلاقة» (٢٨) ، فمازال الفرق بين الفيلسوفين غير واضح حتى الآن .

ولكن ألا يمكن أن نقول إن مفهوم نيتشه لإرادة القوة مقصود به العملية التى تبعد الدافع العلى والغرض النهائى ؟ إنها الرغبة فى مزيد من القوة المدركة عن طريق التداخل بين القوة المسيطرة والقوة المسيطر عليها ، والتى تشرح فعلا بنية العالم . ويبدو أن برجسون قد رفض مذهب الصياغة النهائية الجذرى ، فى حين أنه لم يذهب إلى أبعد من ذلك ، كأن نفكر مثلا حدود الحياة أو نهاية الحياة .

علارة على أن التأكيد التقسيمى قد يكون مضللا هنا ، فمن ناحية اضطر نيتشه نفسه ، من خلال مفهومه لإرادة القوة أن يفهم الانسان باعتباره «شئ» يمكن تجاوزه» (٢٩) . والسوبرمان (الانسان الأعلى) باعتباره مدلول الحياة (٣٠) . ولذلك يكون مثل هذا النوع من النهاية مفهوم بالنسبة للعالم وإن لم يكن مفهوما مقدما . ومن الناحية الأخرى نجد نفس الاقتراح عند برجسون ، فهو يجعلنا نتخيل أن النهاية الأصلية للحياة هى أن يخلق شيئا مثل برجسون ، فهو يجعلنا نتخيل أن النهاية الأصلية للحياة هى أن يخلق شيئا مثل «السوبرمان» (٣١) . إن التطور - وهذا صحيح - قد نجح بشكل جزئى ، وبدلا من

(٢٦) برجسون «المقل الخلاق» .

(٢٧) نيتشه «إرادة القوة» .

(٢٨) نيتشه نفس المرجع .

(٢٩) هكذا تحدث زارا (نيتشه) .

(٣٠) نفس المرجع .

(٣١) نفس المرجع (برجسون التطور الخلاق) .

السورمان فقد ولد أفرادا عديدة هي التي تكون البشرية الآن . وعلى أية حال ، ففى كلتا الحالتين نحن مطالبين بأن نفهم كيف يتجاوز الشيء المتناهى واللامتناهى نفسه ليخلق شيئا أعظم وأفضل من ذاته .

يبدو أن مفهومى الخلق وإرادة القوة ينقلان معانى متكافئة ، خصوصا عندما يتم تعريف الحياة من خلال برجسون على أساس أنها ميل للسيطرة على المادة ، وباعتبارها قوة دفع متكررة من خلال المادة ، «نخرج منها أقصى ما يمكن» (٣٢) . وقد سبق أن قال إنها «جهد لتجاوز الميل إلى أن المادة تهبط (تنحدر)» (٣٣) . فكيف إذن تكون الحياة الضاعدة فى مقابل الحياة الهابطة أو المادة ؟ إن لدى برجسون اجابة محددة هي : التنظيم . وهو يقول «من هذين الحداثين يجرى الثانى مضادا للأول ، ولكن الأول يأخذ شيئا من ذات الثانى ، وينتج منهما أسلوب الحياة الذى يعنى التنظيم .

وعندما تصدى نيتشه لتنظيم العالم ، اقترح صورة مماثلة لقد كتب بالفعل قائلا : «فى كل الارادات يكون دائما سؤال الأمر والطاعة ، على أساس البنية الاجتماعية المكونة من عدة ذوات ، كما قلت مسبقا : وعلى أساسها يدعى الفيلسوف لنفسه الحق فى أن يدخل الآداة كما هي فى مجال الاخلاق ، وهذا يعنى الأخلاق المفهومة كنظرية فى علاقات السيطرة التى تظهر من ورائها ظاهرة الحياة» (٣٥) .

ومفهوم التنظيم هذا يشبه بشدة الصورة البرجسونية لصراع الحداثين (المتكررين) ، وذلك باعتبار تسلسلا هرميا للذوات التى تنمو منها علاقات السيطرة ، التى هي ظاهرة من ظاهرات الحياة . بالاضافة إلى أن تعبيرى دفعة الحياة وإرادة القوة يترددان بنفس المعنى التصاعدى أو الاخلاقى .

وليس مدهشا إذن أن تكون فلسفتها الاجتماعية مشروطة على نحو متساوى بالصراع بين الصاعد والجامد ، أو تدمير الحياة . فبالنسبة لبرجسون فإن التنظيم المتأصل فى الدفعة، وبسبب الحمل الذى يشقله ، يجعلها تتوقف وتتحول إلى تصغير متذبذب فى المجتمعات المغلقة . وهذه المجتمعات لاتنتفع بالجهود المتتالية التى تشرح «الادراك المطرد للمثالى» (٣٦) . فمهمة تحريك هذه المجتمعات التى نخطر بها إلى الأمام تقع على عاتق

(٣٢) نفس المرجع .

(٣٣) نفس المرجع .

(٣٤) نفس المرجع (برجسون) .

(٣٥) نيتشه «ماوراء الشر والخير» .

(٣٦) مصدر الأخلاق والعقيدة (برجسون) .

بعض أفراد مميزين ، وهكذا لا يوجد تاريخ تقدمي (٣٧) ، بل لدينا بالأحرى تمزيق متقطع ، تنفصل من خلاله ، كما عبر «ميرلوبونتي» ، المجتمعات المخترقة (٣٨) وتحرر الدفعة الخلاقة للحظة .

وبالنسبة لنيتشه ، فإن الحياة الاجتماعية والأخلاقية تميزت بالفصل بين الحياة القوية أو الصمود ، وحياة الضعف أو الاضمحلال . والصراع بين هذين النوعين من الحياة هو «التوتر الداخلي» ، الذي يحرك الحياة البشرية . وهدف حياة الاضمحلال ، الذي تكون أخلاقياته في رأى نيتشه هي السائدة ، تعد معارضة «لجهد الطبيعة لانحياز نوع أعلى» (٣٩) . ولكن هنا أيضا ، كما هي الحال عند برجسون «فإن الحركة ليست اطرادية» ، ذلك أن النوع الأعلى من الانسان لا يمكن أن يكون قويا على نحو مطرد ، والحياة المضمحلة ليست حياة مسيطرة إلى الأبد ، بل لدينا فضلا عن ذلك تمزيق متواصل من نوع أعلى تقارس من خلاله الحياة المتصاعدة انتصارها المتكرر .

ويمكن ذكر نقاط تشابه أخرى ، ولكن ما ذكر حتى الآن يكفي لتصوير التشابه المميم المركب والموجود بين المذهب البرجسوني وفلسفة نيتشه . ونحن لانعتقد بأنه من خلال التحليل النهائي ، أن الفيلسوفان يقولان نفس الشيء . فورا التشابه يمكن أن تتلمس ظلالا من الفروق . وهذه الظلال لا تبقى على حالها ، بل تتحرك من فيلسوف لآخر ، لكي تخلق بذلك موقفا ملفزا لا يوضع أي علامة تنوير .

وهناك شيء واحد معين : أنه رغم جهدهما لتفادي نمط التفكير الهيجلي ، وفيلسوفينا مشبعين به أكثر من شكهما فيه . وطبقا لرؤية هيجل ، تتركز فلسفتهم على الصراع بين المبدأين . وعند نيتشه يوجد تعارض بين الحياة القوية والضعيفة ، بين أبولو وديونيسوس . وعند برجسون توجد الحركات المتعارضة للحياة والمادة والتي تدور فيها كل التناقضات (الاستمرار والانتقاط ، المجتمعات المفتوحة والمغلقة) .

ولكنه من الصواب ، حتى وإن كان الفيلسوفان لم يتجنبا التفكير في إطار المبادئ

(٣٧) هذه النتيجة تعطينا الفرصة لمقارنة موقف برجسون مع لبني شراوس الذي قرأ «أن ادراك العملية التاريخية للتطور المستمر لا يتسم بالحداد فقط بل بالتناقض» (العقل البدائي ، ص ٢٦٠) . وهذه المناقشة التي عقدناها بين هيجل وبرجسون تميد إلى الأذهان المواجهة بين لبني شراوس وسارتر . عندما رفض البنيويون العملية التراكمية للتاريخ ، التي قيل أنها تسير دائما في نفس الاتجاه ، واستبدلوا بمبدأ التاريخ كعملية غير مستمرة .

(٣٨) موريس مارلوبونتي Signs ص ١٨٨ . مطبعة ، جامعة نورث وسترن ١٩٦٤ . يتضمن الكتاب مقالة بعنوان Bergson in the making . أثارت أزمة .

(٣٩) نيتشه «ارادة القوة» .

المتناقضة ، فهم لذلك لم يستسلما لاغراء التوليف ، بل على العكس وضعا نفسيهما فيما وراء التعارض ، لذلك جاء التفكير فى الزمان ، ليس فى إطار البسط (الانتشار) للادراكات المتتابة ، بل فى إطار الخلق المقحم . فقد أخذنا التناقض باعتباره البوتقة التى يقاسى فيها الوجود . هذا التحول الذى يتغير إلى أنماط أو شخصيات فردية . والعمومية الحسية عند هيجل هى لحظة فى الادراك المتتابع للعالم ، حيث يحمل التجسد شواهد التفتت للوحدة إلى أفراد لاحصر لهم .

والوسيلة التى تؤدى إلى أن مفهوم التناقض لا يحتاج بالضرورة إلى التأمل فى إطار الانتشار المتتابع ، والادراك المتتابع ، وسيلة رائدة من الآن فصاعدا . ويمكن أن نفهمه باعتباره مصدر توتر دائم يجعلنا دائما فى حاضر باق أبديا يكرر نفسه ويحدد نفسه دون أن يأخذ أبدا شكل سلسلة التتابع . ولذلك يجب أن نطور مفهومنا القديم على نحو جذرى ، والذي يفهم الزمان باعتباره مكون من ماضى بائد ، وحاضر زائل ، ومستقبل غير موجود ، وهذا يتضح كما فى الأمثلة (الحالات) المستثناة من الوجود .

وبالنسبة لنيتشه وبرجسون ، فإن التناقض الأصلى لا يمكن تجاوزه ، فقد أصبح المصدر الدائم للخلق المستمر ، والذي يتعكس من أعماق الوجود إلى سطحه . ولذلك لدينا صورة بركان يلقى فى كل الاتجاهات عناصره المتضاعفة ، والتى ليست ابداعات غير مختزلة . فالوجود لا يدرك نفسه بهذه الطريقة ، فهو يتكرر أو يبقى ، بمعنى أنه يحىى التوتر ، الذى بسبب تكراره يصارع الوجود لإنجاز تجليه الذاتى اللاتهانى . فالعالم لا يتقدم ، لكن يتكرر أو يبقى ، وتلك هى رؤية برجسون ونيتشه للزمن . ومن الأمور اللازمة أن ندخل إلى حوار صريح مع هذه الرؤية إذا نوينا أن نفتح مواجهة مثمرة بين تسرعنا واليوطوبيا ، والمجال البطىء والمتردد ، والذي يقفز بتقلات مفاجئة الآن ، والذي يتميز بالنقص الآن للعالم . فمن خلال رؤية الفيلسوفين تفرض إعادة تأمل المفهوم نفسها علينا . ومن منظور «الاندعاشات» التى تنقض علينا ، فإننا يمكن أن نتملص من إعادة التأمل تلك .

علم الأنساب باعتباره لغة الزمن تناول بنيوى - تضمينات انثروبولوجية

لكى نأخذ علم الأنساب بتناول بنيوى ، فإن هذا يعنى أن نتعامل معه باعتباره قصة مكتوبة بلغة غير معروفة يجب فك رموزها . إنها لغة الزمن الوحيدة - على مستوى الفرد والجماعة - التى يحدد الإنسان من خلالها ، بأسلوب مؤثر غالبا ، أحداث الموت والحياة لقدرة هو نفسه . أوريا بالأحرى يعنى ذلك اكتشاف هذه الأحداث فى علوم الأنساب ، التى يجب أولاً أن تخرج من خزائنها المخبئة - التى قيدتها لمدة طويلة التقاليد التسجيلية الصارمة - كي نتأملها فى الوقت الحاضر ، بمعنى أنها تعتبر صناديق سوداء مقدسة ، وقد يمكن أن تحوى الأسرار الخاصة بنشاط بالأسر ، كما أنها قادرة على تزويدنا بمعلومات غير معروفة عن هذا الموضوع. معلومات منطقية ذات معنى تنقصر على الاوهام الواضحة التى تكسوه.

١ - العمر ولغته

إن الأعمار التى يبلغها الأفراد فى زمن الأحداث النسبية التى تميزهم ، يمكن اعتبارها "كلمات الزمن" . فعندما يتزوج الناس وينجبون أو يحملون الأطفال ، أو يموتون ، يمكن

ترجمة : أحمد عبد الفتاح

رؤيتهم باعتبارهم يتكلمون بطريقة معينة ، والعمر الذى يبلغونه فى هذه اللحظة على وجه الخصوص يناظر كلمة تختلف عن كلمات اللغة العادية ، إذ أنها تتشكل من الزمن الى حد أن تصبح متعاضدة معه (١) ، ومثلها مثل كلمات اللغة المعروفة ، فإن لها شكل ومضمون .

والشكل الذى يمكن تقديمه بعدة أساليب (من خلال مقطع قابل للقياس ، أو رقم ، أو حرف أبجدى ، أو عدة رموز) ، يجعل من الممكن معرفة هذه الكلمات ، ويقطعها من خلفياتها الزمانية المؤقتة ، لكى تنطقها ونعالجها عندما نشاء . ويسر عليها أيضا حمل المعلومات أو المعانى ، وأيسر الوسائل لذلك هو الربط الطبيعى للعمر بحدث نسبى معلوم ، ويمكن أيضا رغم ذلك ايجاد نوع آخر من المعنى فى علاقة مرحلة سنية بأخرى تتطابق معها ، فالواحدة تتولد عن الأخرى أو تشير إليها ، لكى تقدم مقياسا مشوشا لأساليب حفظها فى الزمان (٢) .

إذا قُتل أب فى حرب ، فمن السهل أن نتصور أن اختفاء المفاجئ سوف يغمس الأسرة فى الحداد . ويتزامن حزنهم مع خسرانهم ، هذا الحزن الذى يرى الخسارة كشئ ضرورى ، لدرجة أننا يمكن أن نقول إن موت الأب يترك علامة يصعب محوها من الأقارب الأحياء . تدعونا ردود الأفعال إلى إقامة فاصل ، عندما تقع الأحداث النسبية بين عمريين متتامين مركبين من عمر بعد "علامة" أو "فعالا" ومن أعمار "مميزة" و "كامنة" لأفراد يمارسون على نحو ما الحدث دون أن يكونوا أدواته . وجدوى هذا التمييز بين "الحالة الفعالة" و "الحالة الكامنة" للعمر يتضح فى الحال ، ورغم ذلك ، يفترض أهمية كبرى لوصف وتحليل العمر فى عناصره التأسيسية الرئيسية ، ويسهل توضيح القوائم التى عادة

(١) من المفيد فى هذا المجال أن نبرز كلمات اللغة التى تمكنا من الحديث عن أو نتصل فيما وراء "Metacommunicate" الزمن ، مثل المصطلحات المجردة للعمر والزمن ، من الزمن الخالص المتضمن فى العمر . ورغم أن الزمن لا يمكن أن يكون مقصورا على العمر ، فالعمر مرتبط فى الزمن على نحو مطلق .

(٢) من خلال هذا التناول سوف نفحص فيما بعد البنية العائلية ، تحت عنوان «الثوابت العائلية» وذلك لدلالته التامة .

ما ترتب العمر الذى يبلغه الفرد فى زمن الحدث العائلى ذى المغزى (٣) . ورغم أنه فى سياق الصفحات التالية سوف يصبح دور العمر فى نظام التداخل الأسرى أوضح ، فمن المهم أن نشير هنا إلى الصورتين المقتلتين أو لم يتم تقييمهما على نحو كاف . فالعمر بقولب الفرد فى موضع ما ، وفى دور نسبى ، بوضعه فى مكان معين فى النسق وليس فى مكان آخر . وهذا الإدخال يأخذ مكانه فى مرحلة معينة من الزمن ، مذكرا أن العمر يؤدى دوراً مكانياً بالإضافة إلى دوره الزمانى الأكثر تحديداً .

والصورة الأولى واضحة بين الأشقاء ، حيث يشغل من ولد أولاً مكان الأخ الأكبر ، المعترف به بشكل أو آخر من خلال المجتمع والثقافة . والمرأة التى تقارس الأمومة لأول مرة فى سن الثامنة والعشرين ، ترى أن هذا العمر يترأس وجودها المتميز بالأمومة . ومن هنا فإن عمالاً مفر منه أن ٢٨ عاماً ستظل فاصلاً بينها وبين ابنها ، ويظل هذا الفاصل الزمنى (ثمانية وعشرون عاماً) ثابتاً لأنه نشأ من خلال إنجاب طفل ، ولا يكون هذا الفارق متأثراً بالزيادة المستمرة لعمر الشخصين موضوع السؤال ، ويظل يؤسس سمة بنيوية ترتب هذين الشخصين على نحو وظيفى فى مجموعة ذات صلة . ومعنى آخر ، يلعب العمر دوراً متميزاً سوف يظهر فيما بعد عند الزواج أيضاً (٤) .

والصورة الثانية للعمر هى صورة زمانية لأنها تخص مكانها فى تتابع الأعمار الناتج من النسب . ويمكن أن نفهم على نحو بديهى معنى هذا من خلال الرجوع إلى التناظر بين العمر والكلمة . فالأخيرة تشغل عموماً مكاناً فى تتابع الأصوات أو الالفاظ التى لن تكون دون مغزى ، حتى وإن كان لها عدة مواقع فى التتابع وهذا هو المقصود من تركيب المكان . ويمكن أن يقال نفس الشيء عن العمر . رغم أنه يتضح أن الإنسان لا يمكن أن ينجب إلا إذا كان أباه قد أنجبته من قبل ، إلا أنه يجب أن يؤخذ هنا إلى أبعد من ذلك .

(٣) انظر (فروسارت) و (م. ليكامب) B. Froussart and M. Lecamp « الشفرة الوصفية للعمر العائلى » و « لونغاريتم بقا الحياة » علم النفس الطبى عام ١٩٨٨ الجزء (١١) .

(٤) انظر (فروسارت) و (م. ستيف) M. Esteve فى :

« L'ecart d'agé entre époux comme organisateur temporel » . وبالج . ١٩٨٦ .

فيجب أن يقال إن العمر الذى يتزوج عنده الأفراد وينجبون ويحملون الأطفال أو يموتون (٥)، يبدو أنه يتبع نظاماً طبيعياً غير حتمى ، بل ينطبق على قواعد اللغة . ويمكن أن تصور أمثلة أكثر لهذه الظاهرة التى من خلالها يفترض العمر دوراً تكاملياً زمانياً ومكانياً بالنسبة للفرد داخل البنية العائلية (٦) .

* علم الأنساب : نسق علامات .

إن كل نسب هو إذن مصدر لتغير ذى شقين فى المنظور ، طالما يمكن اعتباره نص يحتاج لفك رموزه ، ولكى ننجز ذلك ، فإن نسق شجرة التوارىخ ، التى أسست جوهرها مسبقاً ، يمكن أن تتحول إلى رسم بيانى زمنى يقدم عدة خصائص جديدة . ويمكن أن تمثل كل فرد بخط حياة أفقى يبدأ من اليسار إلى اليمين (الاتجاه للزمن العشوائى) . حيث تكون الأسرة بمثابة قطعة موسيقية ، والدائرة الذرية تعبر عن الفريق الموسيقى ، وهذا هو ما يظهر من الشكل رقم (١) .

فأصرة مكونة من زوجين أبوين (س) هو الأب و (ص) هى الأم ، وخمسة أطفال (أ) ، (ب) ، (جـ) ، (د) ، (هـ) . فـ (أ) هو أكبر الإبناء ، و(هـ) هى أصغر البنات ولدت عام ١٩٣٤ أى قبل وفاة أمها (ص) بعامين (١٩٣٦) . والكيان العائلى معروض زمانياً فى تخطيط مفتوح التوافذ مدرك فى قسم من تطوره التاريخى ، وكل شطر من الزمان محدد إلى الحد الذى يجعله وثيق الصلة : بمعنى أنه مرتبط بالحدث النسبى للكون التشكىلى . ويمكن إدراك محورين أحدهما أفقى وهو محور ثنائى التزامن ، والآخر الأفقى هو محور التزامن . إذ يوجد فاصل ثمانى سنوات بين موت الأبوين ، وهما محيزان بشفرة

(٥) إذا اندعش بعض القراء من التحديد العشوائى لاتواع الأحداث الثلاثة ، فإننا نجيب بأنه اختيار قائم على نهاية عملية . ومن خلال البداية بدراسة هذه الاعمار ، توجد فرصة أكبر فى لس مجموعة والتكوين التشكىلى ، فالميلاد يزيد الأسرة والموت يهترها ، والزواج يقسمها ، فهذه الاتواع الثلاثة من الأحداث تؤثر فى شكل الوجود الاجتماعى . ويمكن أن نفحص فيما بعد الأسلوب الذى يساعد من خلاله المرض فى إظهار هذا الشكل من خلال دراسة الأعمار التى تحزن الأفراد المعنيين بها ، وبدراسة الأحداث ذات الأهمية .

(٦) يجب تمييز هذا التناول عن غيره فى دراسات (م . فيليبيرت) M. Philibert, L'Echelle des ages, Paris, Le Seuil, 1968, II. I

إن تحويل الأنساب إلى رسم بياني يسهل ملاحظة أن كل حدث نسبي - أو بتعميم أكثر كل حدث (عائلي / فردي) ذو مغزى - هو تلقائياً فرصة لاستخلاص كوكبة من الأعمار، كثيفة نسبياً أو لا تعتمد على عدد الأفراد المكونين للهوية ، أو مأخوذ في الحسبان من خلال التحليل وعدد الأحداث التي وقعت .

ويعنى آخر ، يستخلص علم الأنساب كتلة خام للبيانات التوظيفية والزمانيةكانية Temporal-Spatial التي يمكن السيطرة عليها بعد ذلك بسهولة ، وبالطبع ان تجلّى أشكال العمر أو المقاطع الزمنية يمكن تعريفها تحديداً من خلال طبيعتها ، وشكلها ، وحجمها ، وشخصية الحامل / المولدة، وتناجها (١٠)، ويمكن ترميزهما على نحو مختلف بشفرة رقمية Menetic Code وتمثيلهما (في الدراسة الهندسية للشكل البياني (١١)، (٢) عند بوريك) . ويمكن من خلال مزج البيانات المرتبة على هذا النحو أن نستخدم التحليل البنيوي لتعريف بنية النظام أو الانتظام في خضم الأعمار التي تقرأ أحياناً .

* نحو نظرية تزامنية

يبدو أن تزامن الأحداث في حياة العائلة (١١) ، وتكرار ظهور الأعمار داخل الأنساب (١٢) ، قابل إلى حد ما للمقارنة مع الأفعال الغريزية في الحياة اليومية ، التي استخدمت مرة بالنسبة لسيجموند فرويد ، باعتبارها مؤشرات قيمة في توظيف الهامش الشعوري في التحليل النفسي ، لدرجة أن العمر الذي يعاود الظهور في إطار نسب يمكن تمييزه على أنه نسب قبلي ، ودور مجرد لحفظ البقاء ، طالما يوجد حالة جنينية من الاطراد . ولذلك يمكن أن ينتج عن المصادفة تكرارات ، وبناء عليه يجب أن نصلح أنفسنا ببضعة محاذير ، ونتجنب فوق ذلك كله السير في الطريق التقليدي لفهم التزامن باسم نوع ما من "علم سرى لدراسة معاني الأعداد على نحو تنجيمي"، فالتجاهنا على العكس من ذلك هو

(١٠) ينطوي كل عمر كامن على ناتج قائم على الطفل الذي يولد ، والشخص الذي يموت ، والشقيق الذي يتزوج ، وهذا الناتج محدد وصديق في أعلى الرسم ، ولذلك يعنى تمثيل (9^{AZ}_X) عمر الجد الذي يصل اليه الفرد عند ميلاده حينه (AZ) وهذا الطفل ليس وسيطاً للعمر (g) بل نتاج الجيل .
(١١) مثل هذه الأحداث في الزمن : يموت الجد عندما يولد أحد أحفاده . لمزيد من هذه المظاهر .
(١٢) انظر «ظهور الأعمار في النسق الأسري - منهج فحص تطبيقي على ثلاث حالات» الجزء الأول -

الفصل الرابع ص ١٣ - ٣٤

نحو "عملية خارجية". (١٣).

والبحث بالنسبة للترزامن ،وبالنسبة للعلاقات الزمنية والانتظام فى الأنساب ، غرضه أن يخبرنا ليس على التوظيف اللاشعورى للإنسان ، بل يعرفنا بالترتيب الزمنى الاجتماعى والمفترض الذى يحكم اللحظة التى تقع فيها أحداث النمو التطورى للعائلة . وهذه الفكرة التى تكمن فى هذا البحث مأخوذة من مسلمة ضابطة تقضى بأنه فى نسق دينامى (تنتمى الأسرة إلى هذه الفئة من النسق) يجب أن ترتب المداخل والمخارج على نحو زمنى ، كما فى المصنع مثلا ، حيث لا يمكن أن يدخل أو يخرج شخص فى عدم نظام تام (١٤) . فالولادات تمثل المداخل والوفيات تمثل المخارج فى الأسرة ، وباستخدام هذه التعبيرات المسلم بها ، فمن الممكن صياغة فرضية تقرر أنها لا يمكن أن تحدث مصادفة ببساطة.

وفحص هذا السؤال على نحو جذرى ، فإن دراسة الأنساب المفهومة الآن كخرائط أو اسقاطات على البنية العائلية الموطنة على نحو ديناميكى ، وبالتحديد من خلال الطريق غير العادى لعلاقات معينة ، فإننا نترك مجال الأفكار الحالية ونتناول التحقيق الاطرادى لجدوى الفرضية .

وعلى العكس من خبراء احصاء علم الأوبئة المعروفين أو البيولوجيين المتخصصين العاملين فى المعامل ، وباستخدام براهين تستعمل معدات باهظة التكاليف ورياضيات رفيعة المستوى ، فإننا نبدو مثل المستكشف الضال فى الغابة الذى دخل بالصدفة على أناس يتحدثون لغة غير مفهومة . وأولئك الذين يصحبونه يشكون أن المواطنين يتحدثون لغة تناظر لفتهم . ومن الواضح أن اثبات صلاحية فكرة أن هؤلاء الناس يمكن أن يتحدثوا لغة بشرية لا تدخل بالضرورة ضمن الحسابات الاحصائية ، بل إن التحرر الدقيق الناتج عن الإصغاء الصبور والتكرارات الانسجعية جعل من الممكن التعرف على الكلمات الأولى. ويمكن لجيميل تال من المستكشفين مزود بوسائل تحليلية وتسجيلية أفضل ، أن يطبق الوسائل الاحصائية التى يستحيل تطبيقها فى زمن الاتصالات المبدئية. فالتزام

(١٣) يتعامل ابيلو وهيرسن مع الفرق بين علم الترقيم الداخلى والخارجى فى مقدمة «نظرية الارقام التوازنية» ص ٦٣ ، ١٩٨٤ .

(١٤) هذه الفكرة تم تطويرها بتوسع فى مقال «ف . أ ميرلر» «دراسة التحكم فى الاتساق البيولوجية الجديدة» مقال حول «المعرفة الديناميكية» بروكسل ١٩٦٣ ص ١١١ «الشبكات والتحكم فى الاتساق البيولوجية أو شكل تلك الاتساق» .

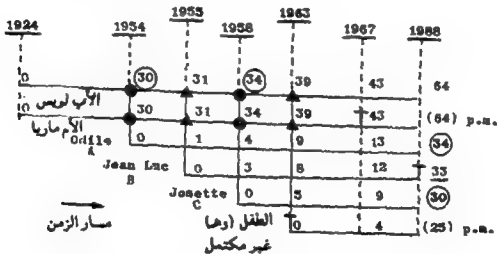
والعلاقات التي سوف نهتم بها تتناظر مع الأصوات المتكررة ، والتي سوف تسهل عملية تعريف الكلمات الأولى للتحدث بهذه اللغة من خلال علم الأنساب. ثم تأتي مرحلة بناء جيل القواعد الأول .

وتقوم نظرية التزامن على اقتراض أن الناس الذين يتزوجون وينجبون ثم يموتون ، إنما يفعلون ذلك على نحو عاды من خلال ربط أنفسهم أتموماتيكيا بالماضي ومن خلال استشارة اجدادهم بطريقة معينة ، لكي ينتجوا فعلاً بشرياً تتم ممارسته زمانيا على نحو تكاملي مرتب ، بالاتفاق مع قواعد معينة أو إجراءات ذات دلالة . ولنحاول الآن أن نحدد الحد الأدنى والاقصى لهذه النظرية بفحص الموت المفاجئ لشاب . فهل بلغ عمره عند الموت في لحظة زمنية غير مبالية ؟ إن التحليل الرقمي سوف يدلنا على ذلك .

٢ - النماذج المطبقة على الموت المفاجئ من أزمة قلبية

حدثت الوفاة في ليلة ١٧ يولية ١٩٨٨ . استيقظ خلالها (جان لوك) فجأة بسبب اضطرابات هضمية بسيطة ، تصاحبها احساس قهري في الصدر ، ولم يكن له سجل طبي معروف . وبعد احساس بالبرد والغثيان راح في غيبوبة ثم مات بعد ذلك بفترة قصيرة ، قبل وصول فريق الإسعاف الذي أقر بموته وشخص السبب : أزمة قلبية . والمتوفى ولد في عام ١٩٥٥ وقد وصل إلى سن الثالثة والثلاثين عند وفاته .

علاقات الأومة



٢ - العائلة الأصلية لجان لوك رسم ج. بودك البياني

وبدأ بالأسرة الأصلية المتصلة بهذه الحالة ، نود أن نتناول التحليل الزمني لعمر المتوفى عند وفاته . فبعد فترة تسجيلية طويلة التكاليف (١٥) ، وتحويل التواريخ إلى أعمار طبقاً للنموذج الموضح في الرسم البياني (١) ، الذي يسهل إقامة أى تزامن وقتى أو علاقة بين العمر الذى بلغه أنيا فى الأسرة يوم الوفاة وبعض الأعمار العائلية التى ظهرت سابقاً . وباستخدام هذا الاجراء (تحويل البيانات النسبية إلى شكل «بوريك» رقم (١) ، وقصر الفحص على أسرة المتوفى وأبيه وأمه) ، أمكن اكتشاف وجود سبعة علاقات سوف ترتبها كالتالى : ١ ، ٢ ، ٣ ، ٤ ، ٥ ، ٦ ، ٧ ، ونقترح أن نفحصهم مرة واحدة لتحديد مغزاهم الشكلى المكثف (١٦) ، ونظهر كيف أن العمر عند الوفاة يمكن أن يعتبر جزءاً من شبكة العلاقات التى تقترح درجة عالية من التكامل فى علم الأنساب . وكل علاقة تنشأ من خلال اشتراك عمريين ، بدرجة كبيرة من التقريب ، أحدها موجود كجزء فى قائمة الاعمار يوم وفاة أحد اعضاء أسرة (چان لوك) الأصلية (الجدول ٣) ، والآخر مستمد من العائلات الأصلية للأم والأب، ولذلك فالعلاقات تخص خط الأم أو خط الأب ، ويتأكد مع كل واحد منها المرجع الزمنى للخط الصاعد للمتوفى .

(١٥) يحتاج ترتيب وتحقيق البيانات إلى وقت كبير ويستهلك كثيراً من علماء الانساب. وسوف نحصر أنفسنا هنا لاسباب عملية فى ثلاث عائلات متعاقبة : الأسرة الأصلية لحالة الوفاة ، وأسرة والده وأسرة والدته الأصلية . حيث ولد أبوه فى ١٩٢٤/٢/٢١ وولدت امه فى ١٩٢٤/٦/٢ . ووقعت وفاة لطفل مهتسر فى ١٩٦٧/١١/٣٠ ، وولدت الطفلة الأولى «أوديل» فى ١٩٥٤/٥/٢ . والطفل الثانى «جان لوك» . والطفلة الثالثة «جوزيت» ولدت فى ١٩٥٨/٧/٢١ ، تزوجت وأنجبت الطفل (وها) ولد فى ١٩٦٣/٥/٣ . لمزيد من المعلومات . انظر نشرة علم النفس

المقال بعنوان "Aspects commémoratifs d'un décès farifractus" الصور الاحيائية لذكرى المتوفى . (١٦) المفزى الأول مزود بحقيقة أن الأعمار هنا موضوعة فى علاقة مع الأعمار التى يبلغها أولئك الناس المرتبطين بها جداً . فهى أعمار ليست غير حيادية ، لأن كل شىء يخص الجيل ، أو موت أقرباء المتوفى فى العصب . ولأغراض تسجيلية يمكننا أن نتحدث عن المفزى بالمعنى المفهوم للمصطلح الذى وضعه «ف. كولر» فى «نظرية المعنى» و «التطابق» و «مراجعة الرياضيات البيولوجية» ، فالمعنى الكامل يوجد من خلال القدرة للقرابة على الاشتراك فى ترتيب زمنى أو ظهورها للملاحظة على الأمل . فالمفزى فيما يختص بوضع علاقة مع اشكال الزمن يسمى «شكلياً» لهذا السبب ، لانه ينحى المفزى النفسى جانباً .

يبلغ عمر لويس ، والد المتوفى : ٦٤ عاما (٢٣٥٢٣ يوما)
يبلغ عمر ماري : والدة المتوفى : ٦٤ عاما (٢٣٤٢١ يوما)
يبلغ عمر أوديل ، الأخت الكبرى أ : ٣٤ عاما (١٢٤٩٥ يوما)
يبلغ عمر جان لوك ، المتوفى ب ، ٣٣ عاما (١٢٠٧٦ يوما)
يبلغ عمر جوزيف ، الأخت الصغرى ج : ٣٠ عاما (٩٥٤ ر - ١٠ يوما)
يبلغ عمر الطفل غير المكتمل وه : ٢٥ عاما (٢٠٧ ر - ١٠ يوما)

المجدول رقم : جدول يوضح أعمار أفراد أسرة جان - لوك الأصلية يوم وفاته

يسهل لنا الفحص الفوري للقائمة (٣) معرفة العلاقة المزدوجة التي تظهر فقط عند موت (جان لوك) فالأعمار الأبوية ذات الثلاثين والأربعة والثلاثين عاماً ، قد بلغوها على التوالي عامي ١٩٥٤ ، ١٩٥٨ ، وهي سنوات ميلاد (أوديل) أكبر البنات و «جوزيت» أصغرهم ، تتطابق نسبياً مع أعمار الحداد (١٧) ذات الثلاثين والأربعة والثلاثين التي بلغها هؤلاء الاولاد عند وفاة أخيهام الذي يحمل المرتبة (ب) عند ميلاده . وهذه الملاحظة تؤدي إلى حساب العمر الدقيق بعدد الأيام لكي نرى أن التزامن مازال موجوداً ولكي نقيم معدلاً للتقريب . (يمكن أن تكون العلاقة بالسنوات مبرهنة على نحو غير دقيق إذا تم بنى معيار آخر) ولناخذ من الجدول (٢) العلاقة المزدوجة (الجدول رقم ٤ شكلي أ ، ب) . بالنسبة للأعمار الأصلية ذات الـ (٣٤ سنة) و (٣٥ سنة) ، أو بالتحديد ذات الـ (٤٦٧ ١٢ يوما ، ١٠٩٢٦ يوما) (وهي الأعمار التي ألحقت فيها ماري) ، فإنه يظهر تطابق لتوازي الأعمار ذات الـ (٣٤ سنة) و (٣٥ سنة) أو (٤٩٥ ١٢ يوما و ٩٥٤ ر - ١٠ يوما) . فلنعيد تفسير هذه العلاقة المزدوجة حتى نتحقق من بنيتها ونظامها . فالطفل (ب) «جان لوك» يموت عندما تبلغ الأخت الكبرى (أ) والأخت الصغرى (ب) في خلال

(١٧) لاشارة أسهل ، تم وضع الأعمار التي تختص بعلاقات قرابة داخل دائرة ، وتشير ملحوظة p.m إلى العمر الذي يصله بعد وفاة الشخص موضوع الشرح . والتحليل الرقسي يعتبر أن الزمن ليس متوقفاً على اختفاء الأفراد من داخل الأسرة ، وأنه من المهم أن نأخذ في الحسبان العمر الذي بلغه الأفراد من ناحية أخرى عند وفاتهم ، من أجل اكتشاف الحلقات الزمنية التي توحد الأحياء مع أولئك الذين يسبقونهم في هذه البنية .

ثمانية وعشرين يوما تفص السن الذى بلغته أمهما عندما أنجبتهما كما هو موضح بالرسمين البيانيين للجدول رقم (٤) اللذان يصورا العلاقات البنيوية التى نحاول تأسيسها.

وزودنا الجدول (٤) بتمثيل للظاهرة فى شكل طى زمانى ، فالموت لا يقع فى أية لحظة نسبية ، بل فى إطار هيكل بنية زمنية تم وصفها. (١٨) فإذا تم طى الرسم البيانى المربع فى شكل (أ) يسار منحرف من أعلى الركن الأيمن إلى أسفل الركن الأيسر ، فإن عمرى الأمومة ذات الـ (٣٠ سنة) و (٣٤ سنة) تقعا بالتحديد فى عمرى الحداد للأختين الصغرى والكبرى لجان لوك . وينتظر توليدى ، فإن سلسلة الأعمار المتولدة تصبح (ن) سنة فيما بعد ، وفى نفس الوقت (موضح من خلال العمود الذى يمثل المحور المتزامن) ، العمرين فى زمن الفقد للشخص المحبوب .

ونسمى هذا النوع من التصوير المزدوج جملة رقمية ، لأننا نجد فيه جزئين ثانويين (كما فى الجمل اللغوية) مع العمود الذى يشير إلى السطر المقابل له ، فالحاضر يرتكز على الماضى العائلى ، والموت تتم صياغته عبر الجيل أو الحياة ، لذلك عندما يتكرر الحدث النسبى ، فإنه يكون مفروسا فى تتابع الأعمار ، مثل الكلمة فى الجملة ، وهو بذلك يشير إلى الترتيب الخفى لزمن الحياة والموت .

والعلاقة المدهشة الثالثة (جـ ٣) تظهر بوضوح فى رسم «بوريك» البيانى للجدول رقم (٥) .

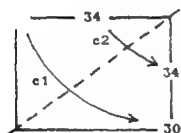


Fig. a

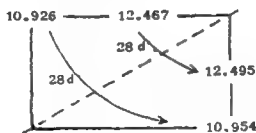


Fig. b

٤- طية الزمن

الهيكل الزمنى لعودة ظهور الأعمار ٣٤ و ٣٠ عاما يوم وفاة جين لوك الاصفر

(١٨) انظر «فروسات» و «ليكاب» ، ١٩٨٦ ، ١٩٨٧ ، ١٩٨٨ .

تعانى أمومة الجدة «لوسين ابفت» المولودة فى ١٩٠٣/١٠/٥ . من فقدان ابنتها الكبرى «مارى» أم «چان لوك» فى المستقبل ، وهى فى سن الرابعة والستين ، مثلما فقدت الأخيرة ابنتها الأكبر فى نفس السن . فكلتا الأم والإبنة ماتتا قبل الموت المبكر لطفلهما . والعلاقة تثبت صحتها فى خلال الأحد عشر يوماً .

يظهر شكل مماثل للزمن بعد واحد وعشرين سنة ، محددا التحفظ الزمنى والتحول فى الأسرة . فعلاقة الأمومة (س٤) تربط عمر الطفل (وها) عند موت الشقيق الأكبر (چان لوك) (٢٠٧ و ٩ يوما سنوات) مع عمر خالته «فرانسواز» الأخت الصغرى لـ «مارى» أم (چان لوك) عند موت جده ، و«أوجين» فى ١٩٥٤/٩/٨ (٢١٤ و ٩ يوما) .

يمكن أيضاً تأسيس علاقة بين العمر الذى أصبح عند: أوجين أبا من خلال ميلاد «مارى» أم «چان لوك» فى ١٩٥٤/٦/٢ ، عند سن الخامسة والعشرين ، أو (٢٦٧ و ٩ يوما) فى العمر الذى فقد فيه الطفل (وها) أخوه (ب) علاقة س٥) : (٢٠٧ و ٩ يوما) .

العلاقات الأبوية

فى جدول (٦) يمكن رؤية أن العلاقات (س٦) ، (س٧) تزودنا بمعلومات عن الشكل المجازى للموت من الخط الأبوى . فـ (أميل) جد (چان لوك) أصبح أبا بميلاد (لويس) الأب المستقبل للمتوفى فى سن الخامسة والعشرين أو ٢٠٦ و ٩ يوما (ولد أميل فى ١٨٩٨/١٢/٧ ، ولويس فى ١٩٢٤/٢/٢١) . أصبح (أميل) جدا للمرة الأخيرة عند ميلاد الطفل (وها) فى سن ٦٤ سنة أو ٥٢٢ و ٢٣ يوما . وهذه العلاقة تؤكد صحتها خلال

يوم .

النحو والصرف . وهذا يعنى تمييز نوعين من الموت : النوع المنتظم والأنواع الأخرى .
فبينما نتحدث الأنواع الأخيرة بشكل عشوائى ، وبعبارة عن أية إشارة للتاريخ العائلى
لل فرد الذى يموت خارج التتابع ، فإن الأنواع الأولى ، كما يتضح من خلال الموت التعليمى
لـ "جان لوك" ، فيبدو أنها تقع فى سياق إحيائى مكثف بدرجة أو أخرى لكنه دائماً ذو
معنى من وجهة نظر الزمن . فالعمر عند الموت يوصف فى البنية اللفظية التى تنسق بشدة
الماضى والحاضر ، المتزامن والمتحول . فمن الممكن إذن أن نقول إن اللغة تجعل الموت بشرى
من خلال تنظيمه ، وهذا ليس تشكيلا حتميا ، بل تأريخ عائلى يجهز لإخراج (نطق) المعنى
الزمانى للموت أو الموت الرسمى بطريقة تخضع لتركيب الجملة ومفزاها . وهذا المفهوم يمكن
إدراكه على نحو بديهى ، إذا أخذنا فى الاعتبار الموت الفوضى (١٩) المتمثل فى وفيات
تزامنية معينة نتيجة للكوارث أو الحروب مثلا (٢٠) . وفى أغلب هذه الحالات ، فإن
قوانين البيئية تسود وتُفرض على الأفراد . ولا يسمح التحليل الزمنى لهذه الوفيات بإقامة
سياق لإعادة ظهور عمرالموت المنطقى الذى يبدو مقبولا أو ذو معنى زمانيا . ورغم ذلك ،
ولأن شيئا لا يكون كما سبق ، وأن هذه الوفيات الناجمة عن الصدمات تكون مطبوعة فى
الأحياء من خلال العمرالكامن والعمر الفعال ، والتاريخ ، والظروف ، والموقع ، فسوف
يأخذون ذلك فى حسابهم فيما بعد لكى يعطوا للمستقبل معنى من خلال صياغته حول
التصوير الوقتى غير المنتظم للماضى . وبهذه الطريقة يصبح الاضطراب نظاماً ، وترتب
الأسرة الفوضى (الاضطراب) لكى تجعلها سمة لها ، وتضفى عليها الطابع الانسانى على
نحو ما .

(١٩) فى النموذج «كلمات الزمان» بسبب خصوصيتها التى تميزها عن اللغة المادية ، تسمى *menes*
رقمية لأن مصطلح «رقمى» قد أقام النظرية التى تخصهم .

(٢٠) العمر الذى يمكن أن تقع فيه الحادثة ، أو يتم ممارستها فيه هو عمر منتظم غالبا . حتى وإن مات
فى حادثة أتريس ، فأبوه جد «جان لوك» التى انتهت حياته بالموت يخضع للنموذج بدقة .



القاعدة تعمل كإلاكة لاكتشاف قواعد أخرى من خلال عمل حصر للمتغيرات (٢٣).

٣ - الترتيب الزمني للميلاد والزواج

هل يمكن أن نطبق تحليل مماثل لزمن الميلاد ؟ دون أن نتجراً على تأكيد ذلك ، فسوف نحاول اقتراح مؤشرات من العناصر النسبية التي ثبت صحة تواريخها من أسرة (نبو) الموضحة فى الجدول رقم (٧) (لبوريك) لكى نوضح كل تكرار ممكن للأعمار (٢٤) .
نجد هنا اثنين من الأجداد «جيرمين» و «مارى» ، اللتين أنجبتا ثلاثة أطفال : «فلورانت» و «أروا» و «مجالى» . ف «فلورانت» لم تنجب أى أطفال ، و «أروا» أنجبت طفلاً اسمه «ثيو» ، و «مجالى» أنجبت طفلين هما «جين» و «أليس» ، والأخيرة أنجبت فى المقابل طفلين «جال» و «جين» .

إن الفحص الدقيق للرسم البياني الذى تتضح فيه الأعمار فى زمن وقوع الأحداث النسبية (معطى هنا بالسنين لكى نيسط هذه المرحلة المبدئية من التحليل) ، يكشف ظهور خمسة أزمنة للعمر ٢٤ سنة ، وهى الاربعة تكرارات التى تبدو ذات مغزى بالنسبة لنا :
عمر الجدة «مارى» عندما أصبحت أمأ عام ١٩٢٤ ، وعمر ابنتها الكبرى «أروا» عندما أنجبت «ثيو» عام ١٩٥٣ ، وعمر «مجالى» عندما أنجبت آخر أطفالها «أليس» عام ١٩٦١ ، وعمر أمومة «أليس» الذى يمكن أن يشترك بنيويا مع موت الجدة «مارى» (٢٥) .

(٢٣) مثال المتغيرات القابلة للملاحظة هى : العمر عند الوفاة يتضمن العمر عند ميلاد أول طفل ، والعمر عند ميلاد آخر طفل ، بالإضافة إلى عمر فرد أو آخر عندما يصبح أباً أو يتوقف عن ذلك .
(٢٤) الصفحات التالية تمثل الخلاصة الضرورية لمقال : «برنارد فروسارت» و «م. ليكامب» (التناول السيرانطيقى لزمن العائلة) الجزء الحادى عشر . المجلس الدولى للسيرانطيقا - الملتقى الثامن عشر ١٩٨٦ .

(٢٥) فى دورة حياة «مارى» يتبع النموذج بدقة ، وخصوصاً فى «قاعدة الموت» التى سبق وصفها . لأن عمرها عند الوفاة (٨٥) سنة تمهدنا يساوى مجموع الأعمار التى وصلت إليها لحظة توقف أمرتها مضافاً إليها عمر إحدى بناتها :

$(٨٥ = ٢٤ + ٣٧ + ٢٤)$. وحساب هذا بالإيام يقدم لنا تقديراً مفهولاً (أقل من نصف يوم لكل عام من أعوام الوجود) .

هذا هو الحفظ الظاهر لأشكال الزمن ، الذى كلما تضاربت فيه ، غطت النسق العائلى بعدد صغير من الأطفال ، وبالفتره موضوع الملاحظة الممتدة فوق واحد وستين سنة من الحياة فى خط الأمومة . فالأم وأبنتيها وحفيدتها الوحيدة أنجبين اطفالا فى نفس عمر (٢٤) سنة . فبداية من (مارى) يبدو وكأن كل امرأة فى الخط التنازلى تستشير الجدة ، أو الوالدة السابقة فى الخط لكى تعرف بالضبط الوقت الملائم لإحجاب طفل ، لكى تحصل على طفل تذكيرى ، وهكذا يتم إعلان رقم الأمومة بالرجوع إلى الماضى العائلى (٢٧) . وفى النهاية يمكن أن نستخلص هذا المثال من خلال الإشارة إليها باعتبارها جزءا اضافيا من المعلومات فى التركيب اللغوى ، أو بنية إحجاب الأعمار عندما ولد «ثيو» ، لكى نوضح كيف أن هذه الولادات تتبع النموذج المرجعى السابق شرحه .

ومرة أخرى من خلال «طية» الزمن العائلى الذى يوضح أن الولادة حدثت فى لحظة غير تعاقبية فى اطراف الأعمار الموضحة فى الأسرة (ب) ، لكى نؤكد وصول الميلاد الجديد فى ترتيب نسبي فى ضوء الماضى العائلى .

* التناول البنىوى لزمن الزواج :

مثلا فعل «كلود ليفى شتراوس» مع المجتمعات البدائية أو النصف مركبة ، فحتى عندما يتشكك فى أن المجتمعات الحرة أو «مجتمعات الآلة» موزعة من نظم زواج تناظرية وإن تكن متميزة (٢٨) ، يمكن أن نلاحظ من خلال أنساب محددة المؤشرات الأولى للترتيب الزمنى للزواج . ويشترك الزمن فى هذا الترتيب بطريقتين : المساعدة فى اختيار الزوج وتحديد تعريف للحظة توثيق الزواج (٢٩) . ولنفحص كلا منها لكى نوضح دقتها البنىوية والمنطقية والشكلية .

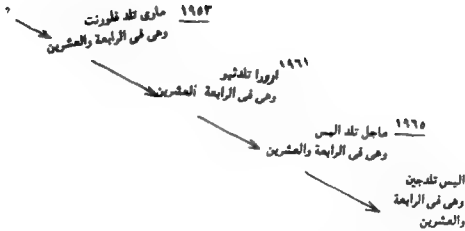
(٢٦) سن الرابعة والعشرين الذى بلغته «فلورانت» عام ١٩٤٨ مأخوذة من التحليل ، لأنه ليس عمر أمومة ، ورغم ذلك فهو جزء من التركيب لفرول غريب داخل الاسرة «زوج أليس» .

(٢٧) أعمار الولادة الاربعة هى نفسها جزء من بنية أعلى تسمى بنية "FLS" وهى غير مشروحة هنا .

(٢٨) «ج كاربونيه» Entretiens avec Claude-Levi Strauss ١٩٩١ .

(٢٩) يتكون زمن الصلبة ، رغم كل شيء ، من عدة لحظات مكتشفة بما فى ذلك اللقاء الأول ، بداية من الاتصال الجنسى والمزيسى ، والخاص بالعادات ، والادارى ، والطقوس الدينية ، والملاحظة هى التى يمكن أن تضعهم فقط زمانيا فى المستوى التدوينى .

١٩٧٤



٨- تتابع ولادة طفل من أمهات في عمر واحد مبدئ في خط طولي

* مشاركة الزمن في الاختيار

مثلاً فعل البوذيون عند موت «الدلاي لاما» ، بادئين البحث عن طفل «مميز» والذي قد لا يكون على شيء سوى تميزه بعدة صفات ، وقدرته على أن يحل محل المتوفى في الاستمرار والديمومة ، ويبدو أننا نفعل نفس الشيء عندما نتزوج . فيبدو أننا نبحث ، دون أن نعي ذلك ، عن رفيق يتميز بعلامات تجعل من الممكن أن نحوز قبولاً بشكل أو آخر لعضو من أعضاء الأسرة ، وأغلبها أخ أو أخت ، رغم أن هذا لا يحدث دائماً .

رقمى . وهنا يظهر مثال : عاصر إنسان فقدان جدته وهو فى سن السابعة من عمره ، ثم تزوج بعد ذلك من فتاة تصفـره بسبع سنوات ، بمعنى أن الشخص ظهر فى نفس وقت اختفاء جدته . ولكى نجعل هذه الملاحظة صالحة على نحو تجريبي ، فمن الضروري أن نأخذ فى اعتبارنا الفروق (١٠) و (١٤) أو (١٨) سنة بين الزوجين ، وهى فروق غير نموذجية نسبياً فى مجتمعنا ، ثم نحاول أن نرى معنى هذا فى الصياغة . وهكذا نعرف عن رجل تزوج ثلاث مرات فى كل مرة من فتاة تصفـره بـ ١٨ سنة ، وكان عمره ١٨ سنة عندما أنجبت أمه طفلاً غير مكتمل ، ويظهر تتابع أبويه فى زمن اختفاء الطفل من أسرته (٣١) . وقد تزوج «فرويد» من «مارتا» التى ولدت فى نفس تاريخ ميلاد أخته (ماريا) وهو أمر يرتبط بمفهوم انثروبولوجى للتصنيف ، تصبح الزوجة «مارتا» جزءاً من طبقة الأخوات المتخيلة للزوج (٣٢) .

لحظة الاختيار فى الزواج

إن وظيفة الزمن فى الزواج هى أن تشارك فى ادراكه فى لحظة مناسبة ، والتى لا تعنى لحظة فريدة ، لأنه فى إطار تخطيط (شبكة) النموذج وهى مسألة «زمنية مرجعية» : الماضى العائلى يقدم عدة نقاط ممكنة لالتقاط الحدث الذى سوف يتم إحياؤه . ويوضح الجدول (١٠) مثال زواج «سبجـموند فرويد» ، يوضح أنه قد تزوج عندما بلغ سن والدته «أماليا» لحظة انجابهـا آخر أطفالها «الكسندر» . ولكن لأنها فقدت والدها فى نفس الوقت ، فإن زواج «فرويد» يحىي ذكرى وفاة جده ، وآخر أمومة أمه . فعندما يتزوج الاخ الأكبر ، يبلغ الاخ الأصغر تلقائياً نفس عمر أمه عندما أنجبت أول أطفالها .

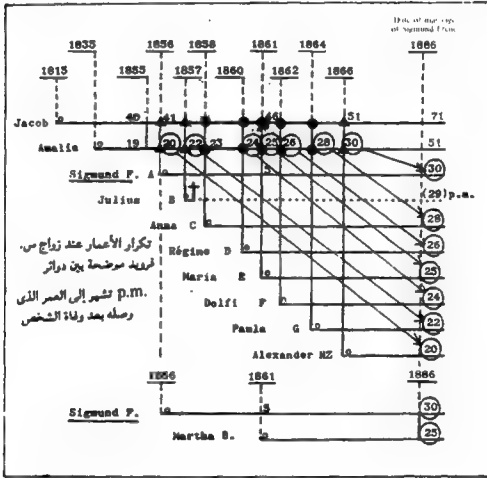
(٣١) بالمعنى يمكن ملاحظة زواج الزمن والأسماء مع الشريك المختار ، يحمل اسماً يشبه صوتها اسم التولى .

(٣٢) توجد صورة أخرى للزمن ، يبدو أقل سهولة فى التقويم كما أنها تشترك أيضاً فى بناء الزواج الحر: مدخلة فى اعتبارها البنية الزمنية الكلية لأسرة الشخص الآخر . ولنقص الشرح الذى يصف ذلك فقد اسمناها «الحساب الرقى» وهذا موضح فى عدة تشابهات بين نسبتي متصلان ، ولكنهما مؤسسان من خلال المنجاب طفل نتيجة اتحادهما . فالنسبتين النسبيتين يمكن رقيتهما باعتبارهما تنمة أو سمحتهما (تناسق) . ولن نقدم امثلة لذلك هنا لأن ذلك قد يحتاج فحص التصورات الزمنية المركبة . ويمكن أن يتحكم مفهوم هذا الترتيب فى الوحدة ككل ، لكى يجعل ترتيب الأجيال أسهل ، ويسمح بدليل نسبى للخطيين ، والذي تم تبسيطه من خلال تبادل بنويى للحساب الرقى .

منظور أنثروبولوجي

إذا أمكن اكتشاف ملاحظات متعددة ومتوافقة لاثبات فرضية أزمنة الأنساب المرتبة التي قمنا بالمؤشرات التي تحدث تعاقبياً ، فيمكن أن تكون لها أهمية في عدة فروع من العلوم الإنسانية . والتحليل البنيوي الموضح هنا يمكن أن يستخدم بتطبيقه على فحص زمن الأنساب دون أن نراه يتحلل (يلدوب) في الاختزال الصوري (الشكلي) (٣٤) . إن نجاح المنهج البنيوي في تحليل المجتمعات البدائية أو التقليدية وانتاجها التأسيسي (الرابطي) أو الرمزي يمكن أن يمتد إلى تطبيق النظرية على عدة صور غير معروفة في المجتمعات التكنولوجية .

Genealogies as the Language of Time



١- رسم بيروك البياني لأنساب عائلة سيجموند فريد (٣٣)

(٣٣) القائمة في الرسم البياني رقم (١٠) مأخوذة من مقال «النظم البشرية» .

(٣٤) يشكر كثير من المؤلفين من صعوبة التحليل البنيوي في تكامل بُعد الزمن ، وهذه الصعوبة محسوسة أيضاً في تحليل منظومات الاسر المفتوحة .

فنعندئذ يفتح طريق يؤدي إلى استكشاف العلاقات بين المجتمعات الحديثة ، التي تكون رابطتها الداخلية مؤكدة بقوة ، بالفائدة التي يجنونها من الزمن الذي يعتبر ذو مغزى. (٣٥) ، والمجتمعات التي تتجاهل ذلك . والسؤال عن التكافؤ الوظيفي المؤسس بين النظم الوظيفية لعلم الانساب التاريخي الذي ينظم الحركة تلقائياً (الداخل ، الخارج ، الزواج ، الميلاد ، الموت) في رابطات أسرية غير مقننة نسبياً ، وتنظيم العلاقات في المجتمعات البدائية أو التقليدية ، قد يجد هنا بداية الإجابة طبقاً لملاحظة العالم الاثنولوجي « ر. نيدهام » (٣٦).

وأكثر من ذلك ، يمكن أن نرى تطور ، بعيداً عن أي منظور حتمي ، التناظر بين ترتيب القواعد اللغوية وترتيب زمن الأنساب ، بينما اتقان اللوغاريتم للتعريف أو تكوين الأعمار للزواج والأبوة والوفاة تتطلب الوقاية (الرعاية الصحية) التي تختص بدراستها . ويمكن ايجاد فحص جديد للنظريات الرئيسية المعاصرة للزمن (٣٧) ، التي تكون نقطة انطلاقها عموماً ليست الإنسان بل العلوم المادية ، والتي يكون هدفها متجها نحو الكون أكثر من اتجاهه نحو ادراك العلاقات التي يحظى بها الإنسان مع الابتكارات (الابداعات) العائلية الاجتماعية والشخصية .

وفي الختام دعنا نؤكد أن الوقت عنصر ذو مغزى يميز بقوة السلوك البشري . ودراسة علم الانساب يمكن رؤيته كاسلوب خاص للوصول إلى أنماط تمثيلاته . وكان لذلك فضل استفادة التفاعل الانساني من وجهة النظر الجديدة ، التي تفهم البنية العائلية في علاقاتها الاساسية مع الافراد الذين ينتجونها ، والذين يشاركون في تكوينها إلى جانب الحفاظ عليها .

-
- (٣٥) نحن الآن أكثر معرفة بحدود الزمن في ظهور الحضارة منذ أن صدر كتاب « ج . أتالي » J. Attali تواريخ الزمن باريس ١٩٨٢ ، وكتاب د.س. لاندس D.S. Landes ، جاليليا ١٩٨٧ .
- (٣٦) في «ملاحظات على تحليل الأمومة» كتب (نيدهام R. Needham) : إننا لا نزال نجهد لماذا تتوقف منظومات القراية مثل الانساب . باريس ١٩٧٧ .
- (٣٧) G. Pineau, Temps et Contretemps . مونتريال طبعة سانت مارتين ١٩٨٧ ، الفصل الخامس «مناظرة حول الزمن العلمي» ، صفحات ٥٩-٧٨ .

تحليل ساعات العمل

يرتكز جزء من التراث الثقافى الأوروبى على العلاقة التى ارتبط بها الأجداد مع الزمن . وسوف تفى عدة نماذج مختارة بطريقة عشوائية ، لكى توضح لنا كيف أن توجههم نحو هذه النقطة قد تطور عبر العصور . وكانت مقولة «هوراس» (١) *Carpe Diem* الشهيرة «استمتع بيومك واترك غدا لفيرك» دعوة للحصول على ميزة اللحظة الآتية . وكان اضطوار الانسان إلى العمل يعتبر لعنة فى التقاليد اليهودية (٢) . وبالمثل فالمقولة التى نسبها «بلىنى» (٣) إلى المصور آبليليس تؤكد ضرورة العمل اليومى . وفى عصور أخرى بدا الوقت وكأنه مدمر لجميع الأشياء (٤) . كما توعدت الديانة المسيحية أعداءها بالعذاب الذى لا يقل أبدية عن المباهج التى ادخرتها للمؤمنين .

هذه المفاهيم المختلفة للزمن - وهناك مفاهيم أخرى كثيرة - هى مفاهيم متناقضة بالنسبة لنا ، ولكى نكون فكرة صحيحة عن توجه القدماء نحو هذا الموضوع (٥) ، وبدلا

(١) هوراس - اوديس الجزء الأول ، الجزء الحادى عشر .

(٢) الأصول ٢ ، ٣ .

(٣) بلىنى «التاريخ الطبى» .

(٤) أولفيد «مسخ الكائنات» ص ٢٣٤ .

(٥) انظر كريستلاف جلامان «تنظيم الوقت» ١٩٨٣ ص ٩-١٠ فى البلاد الاسكندنافية كانت ارباع الساعات

مقسمة ثمان زجاجات ، تمجد أهمية الساعات الزجاجية .

من أن نتوه فى تحليل الأفكار التى ربما تعبر فقط عن وجهة نظر شخصية ، فسوف نحاول أن نبين كيف استخدم أسلافنا الزمن فى مجال واضح المعالم ، ألا وهو العمل .

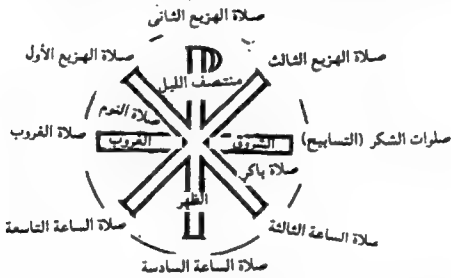
فنحن اليوم قد اعتدنا على وحدة ثابتة من الزمن مكونة من أربع وعشرين ساعة ، ذات أماد متساوية ، موزعة بين الليل والنهار . ولكن لكى نصل إلى هذه النتيجة ، فمن الضرورى قبل أى شيء أن نكون قادرين على تقسيم الوقت إلى فترات متماثلة ، وقد تم قياس الوقت منذ العصور القديمة ، وذلك عندما قسم الفلكيون البابليون (الليل والنهار) إلى جزأين ، كل منهما اثنتى عشرة ساعة ، كل ساعة ستون دقيقة أو (٣٦٠٠) ثانية . ومن بين أهم الوسائل التى كانت مستخدمة فى هذا الزمن : المزولة وهى وسيلة دقيقة ، ولكن لاجدء منها فى الليل ، أو عندما تملأ السحب السماء ، ثم الساعة المائية وهى وسيلة عملية إلا عندما تهبط درجة الحرارة إلى ما دون درجة التجمد ، وهناك الساعة الرملية وهى وسيلة دقيقة نسبيا ويمكن أن تستخدم عندما تكون صغيرة الحجم ، وكانت تستخدم على السفن غالبا (٦) ، وما زالت توضع حتى اليوم بالقرب من منابر الوعظ فى بعض الكنائس فى الدانمارك لكى يعرف رعاة الكنيسة وحشد المصلين الوقت الذى ستستمر فيه الخدمة داخل الكنائس .

ورغم الفائدة الواضحة لهذه الوسائل لقياس الوقت ، فإن الساعة الآلية وحدها هى التى تسهل تقسيم الوقت إلى فترات متساوية على نحو مستقل عن الشمس ، ويعد عن تأثيرات درجة الحرارة . وقد ظهر هذا الاختراع فى أوروبا خلال القرن الرابع عشر والخامس عشر ، ولكنه لم ينتشر إلا بعد منتصف القرن السابع عشر . وحتى نهاية العصور الوسطى ، بل وبعد ذلك فى بعض الأحيان ، إن الليل والنهار من أربع وعشرون ساعة غير متساوية الطول : النهار يبدأ من الفجر ، والليل من بعد الغروب .

وكما ظل الحال عليه إلى اليوم بالنسبة لعمال الزراعة ، فإن ساعات عملهم فى العصور الوسطى كانت خلال الساعات التى يمكن فيها الرؤية دون ما حاجة لاستخدام الأضواء الصناعية . وكانت الحياة حتى القرن الثالث عشر داخل معظم الأديرة تعتمد على الزراعة

(٦) مايكل مولات وفى الأقطار الاسكتلندية تقسم ارباع الساعات إلى ثمان زجاجات ، تحدد أهمية الساعة الزجاجة على سطح وعاء .

وتربية الحيوان (٧) ، وأصبح إيقاع الحياة الريفية ذاته هو إيقاع حياة التأمل . ولذلك تبدأ الصلوات النسكية (الساعات) في الفجر بصلوات الشكر ، التي تمجد الرب في بداية ميلاد اليوم الجديد ، والتي كانت أيضا وقتا للاحتفال بالقداس الالهى . ثم تجى صلاة باكر فى أول ساعة فى النهار ، ثم صلاة الساعة الثالثة بعد ثلاث ساعات منها (توافق الساعة التاسعة) ، ثم صلاة الساعة السادسة (حوالى وقت الظهر) ثم صلاة الساعة التاسعة توافق الساعة الثالثة بعد الظهر ثم صلاة الغروب عند غروب الشمس . وفى أول ساعات الليل صلاة النوم ، وبالإضافة إلى ذلك توجد صلاة نصف الليل وهى ثلاث خدمات طوال ساعات الليل فى الأديرة . وهنا رسم يوضح دورة هذه الساعات .



ويعود الإيقاع الذى حددناه ، مع بضعة تعديلات ، إلى قانون الأديرة فى سان بندكت (حوالى ٥٢٩م) بل إنه يرتبط أيضا بتقاليد الطقوس اليهودية ومن الواضح أن الساعات لم تكن مقصورة على الكنيسة الكاثوليكية وحدها ، فقد تقيدت بها الكنيسة الأرثوذكسية فى الأخرى . وحتى لو كان ذلك لأسباب عملية مثل القيود التى تحدث بسبب العمل الزراعى - فإنه يمكن تقسيم ساعات النهار إلى مجموعتين - الأولى وتبدأ قبل الفجر بقليل ، (صلوات الشكر وبأكر - والساعة الثالثة والساعة السادسة) ، والمجموعة الثانية (صلاة الساعة التاسعة و صلاة الغروب) مع نهاية فترة الظهر ثم تأتى صلاة النوم بعد وجبة العشاء (أ) .

(٧) چاك لوجوف «وقت العمل فى الأزمة وخصوصا ص ٥٩٧ ، ص ٦٠٠ حيث يشير المؤلف إلى حقيقة أن صلاة الرهبان كانت تنقل لكى تكون حوالى الظهر . وهو يرى أن ذلك نتيجة ضغط العمال المدنيين . ومشلا المعابد اليونانية الذى ذكر يوضح أنه توجد ضرورات زراعية دفعت الكهنة لمواحة أنفسهم .

(أ) كان هذا الإيقاع المتبع فى معابد لوجوبارداس فى الجزيرة اليونانية «باروس» فى مايو عام ١٩٦٤ عندما كنت هناك .

وفى التقاليد اليهودية ، فى الأيام العادية التى يتم فيها الدعوة للصلاة فى الكنيس (المعبد اليهودى) فى الصباح وبعد الظهر (مثل صلاة الغروب) والمساء ، بالإضافة إلى أورد خاصة ، فى الساعة الثالثة والسادسة والتاسعة من النهار (٩) . ومن المحتمل وجود صدى لتقسيم الزمن إلى فترات للصلوات لدى صاحب مززعة الكروم الذى يذهب إلى السوق لاستئجار العمال فى الصباح أولاً ، ثم يخرج مرة ثانية لنفس الغرض فى الساعة الثالثة ، والسادسة والتاسعة ، بل وحتى الحادية عشرة (١٠) . كما يمكن أن يوجد هذا الإيقاع الطقسى رغم تعديله - فى الاسلام فى الصدر الأول (عصر النبوة) فأوقات الصلاة الخمسة هى كالتالى : الفجر أو الضحى (وقت الفجر مباشرة) والظهر (حوالى الظهر) والعصر (بعد الظهر) والمغرب (بعد الغروب مباشرة) ثم العشاء عند حلول الليل . ولأنه يحظر الصلاة عند الفجر أو الظهر أو الغروب تماماً ، فقد تم تحريك هذه الصلوات قليلاً . فالفجر يحين عند ظهور أول ضوء وقبل ظهور الشمس . والظهر يبدأ قبيل وقت الظهر بدقائق قليلة (فى حلب قبيل الظهر بعشرين دقيقة ، الذى يحل قبيل الظهر بخمس دقائق فى التوقيت الفلكى لمدينة مكة) ، ويؤذن المؤذن لدعوة المؤمنين لصلاة المغرب بعد اختفاء قرص الشمس ، ومازال انعكاس ضوئها فى السماء . وباجراء هذه التعديلات ، يمكن أن نلاحظ أن الفرق الرئيسى بين التقاليد اليهودية والاسلامية هو غياب الصلاة فى الساعة الثالثة من النهار (بعد الفجر) فى الديانة الاسلامية . وبالمقارنة مع الإيقاع المسيحى ، فإن الإيقاع الاسلامى أكثر بساطة ، كما هو موضح بالخريطة التالية :

المسيحية	الاسلام
صلاة الشكر	صلاة الفجر أو الصبح
صلاة الشكر (تسايح الصباح)	
(صلاة باكر فى الساعة الأولى من النهار)	
صلاة الساعة الثالثة	صلاة الظهر
صلاة الساعة السادسة	صلاة العصر
صلاة الساعة التاسعة	صلاة المغرب
صلاة الغروب	صلاة العشاء
صلاة النوم	

(٩) ويتوزر وقيلت «مجتمعات البحر الأبيض المتوسط» ، الجماعات اليهودية والعالم العبرى فى سجلات القاهرة .

(١٠) ماثيوس .

ويمكن أن نلاحظ أنه لا توجد صلاة في فترة الصباح عند المسلمين ، بينما نجد صلاة باكر وصلاة الساعة الثالثة عند المسيحيين . وأنه لمن المفري أن نبين هذه التعديلات في الأسس التي تعود أصولها إلى اليهودية في كلتا الديانتين ، وفي الحقيقة فإن الإيقاع المسيحي يهتم في المقام الأول بحياة الرهينة المكرسة للتأمل ، بينما ولدت الدولة الإسلامية في شبه الجزيرة العربية حيث تستدعي الحرارة أن يعمل السكان بأقصى طاقتهم حتى قبيل الظهر ، لأن درجة الحرارة تصل إلى أوجها في حوالي الثانية أو الثالثة بعد الظهر ، ونظرا لأن رهبان الأرثوذكسية في باروس على بحر ايجة كانوا يديرون مزارعهم في الصباح ، فقد كانوا في موقف مشابه ومن ثم جمعوا ساعات الصلاة لكي يتركوا الصباح للعمل .

والمثل الذي سقناه عن صاحب مزرعة الكروم يعلمنا أنه يدفع لعماله بحلول الصباح ، بمعنى أنه يعطى أجرا موحدا للجميع ، ومن بينهم أولئك الذين استأجرهم في الساعة الحادية عشرة ، الأمر الذي يبدو ظالما للعمال المستأجرين مبكرا ، والذين يشعرون بأنهم يجب أن يحصلوا على أجر أكبر من أولئك الذين جاؤا متأخرين (١٢) . وبهذه الطريقة تظهرنا الحكاية على نظامين للأجور : نظام بالساعة ونظام باليوم .

وفي المناطق المعتدلة يكون الشتاء موسما بطيئا بالنسبة لبعض الحرف . وقد ضمن «البروفيسور فان ديرفي» أن عمال حرف البناء في محصول الشتاء خلال القرنين الخامس عشر والسادس عشر ، كانوا لا يعملون نصف أيام العمل التي يؤديونها خلال الصيف (١٣) . وهو ما يجب أن يذكرنا بأن الفرق بين طول النهار والليل يتزايد في الصيف والشتاء كلما اقتربنا من القطبين . وتنعكس هذه الخصوصية الجغرافية على مستويات الأجور اليومية . ففي «أنتويرب» مثلا كانت أجور نفس المهنة في نفس السنة أعلى في الصيف مما هي عليه في الشتاء (١٤) .

ففي هذه المدينة ، على أية حال ، وكان العمال يؤجرون عن العمل الذي تم إنجازه ، لقد كان العمل أقل خلال الشتاء ، وعندما يوجد يدفع مقابله أجر يومي أقل خلال هذا الموسم

(١١) موسوعة الاسلام المختصرة «عادات وتقاليد المصريين الحديثين» . التاريخ الطبيعي لمدينة الجيز .

(١٢) ماتريس .

(١٣) هيرمان فان دير في «نحو سوق انترتيب والاقتصاد الأوربي» .

(١٤) سبق ذكره .

(١٥) هيلجا شولتز «علم اجتماع الكان» .

البارد المظلم . فليس من الغريب إذن أن الشتاء ، بجمعه بين البطالة وقلة الاستخدام ، كان بالنسبة للكثيرين رمزا للعسر .

وحتى نهاية القرن التاسع عشر ، كان معظم المتاح بعد استبعاد العطلات ، مكرس للعمل . وكان العمل اثنتى عشرة ساعة يوميا (وربما أكثر بالنسبة للتجار) شيئا شائعا . ولذلك وأثناء الربع الثالث من القرن السابع عشر ، كان اليوم فى برلين يبدأ فى الساعة الرابعة أو الخامسة وينتهى بعد ذلك بأربع عشرة ساعة (١٥) . وفى حوالى عام ١٨٩٠ أتم جدى فترة تمرين مع أحد التجار فى مدينة «إش» وهى مدينة دغماركية حدودية . حيث كان عمال النهار يعملون اثنتى عشرة ساعة فى اليوم من الساعة السابعة صباحا حتى الساعة مساء . بينما تظل المؤسسة مفتوحة حتى الساعة العاشرة مساء (١٦) .

وقد فرضت مطالب العمال تدريجيا ، الحاجة إلى تقسيم اليوم إلى ثلاثة أجزاء متساوية كل منها ثمانى ساعات ، توفر على الترتيب وقتا للعمل والراحة والنوم ، ولكن قرننا الحالى هو الذى حقق هذا الطموح فعلا فى آخر الأمر ، بل وذهب إلى أبعد من ذلك ، لأن يوم العمل فى أوروبا الغربية سوف يصبح ربع اليوم . أما فى الدانمارك فإن ساعات العمل فى الاسبوع الواحد أصبحت الآن ٣٨ ساعة بدلا من ٤٨ ساعة . وفى ألمانيا الغربية يحصل كثير من العمال فى بعض قطاعات بعينها على أجر مقابل ٣٥ أو ٣٦ ساعة من العمل فى الاسبوع ، وهكذا لا يحتل العمل - مصدر أجورهم - سوى ربع ساعات الاسبوع .

إن دفاتر الحسابات القديمة التى وقعت فى أيدينا منذ بداية القرن الخامس عشر سهلت علينا حساب عدد ساعات العمل السنوية فى ذلك الوقت فى مجال الانشاءات . ففي العاشر من فبراير ١٤٠٥ ، وقعت مدينة بريمن (أحد أعضاء العصبة الهانسية) لانشاء قاعة جديدة للمدينة . وقد انتهى العمل بها فى فبراير ١٤٠٧ ، ولدينا الأرقام التالية عن هذه الانشاءات موضحة فى الجدول رقم (٢) .

جنول (٢)

أيام العمل في الأسبوع - برمن ١٤٠٥ - ١٤٠٦

الأيام المدفوع عنها الأجور ملاحظات (المعطلات)

الفترة	١٤٠٥
٢٢ إلى ٢٩ مارس	٤٥
٣٠ مارس إلى ٥ أبريل	٦
١٩ أبريل إلى ٢٥ أبريل	٤
٢٦ أبريل إلى ٢ مايو	٥
٤ إلى ١٠ مايو	٦
١٨ إلى ٢٤ مايو	٦
٢٥ إلى ٣١ مايو	٥
١ إلى ٦ يونية	٦
٧ إلى ١٤ يونية	٤
١٥ إلى ٢١ يونية	٦
٢٢ إلى ٢٨ يونية	٤
٢٩ يونية إلى ١١ يولية	١٠
١٢ إلى ١٨ يولية	٦
١٩ إلى ٢٤ يولية	٤
٢٥ يولية إلى ١ أغسطس	٦
٢ أغسطس إلى ٩ أغسطس	٦
١٠ إلى ١٤ أغسطس	٤
١٥ إلى ٢٣ أغسطس	٦
٢٤ إلى ٢٩ أغسطس	٥
٣٠ إلى ٥ سبتمبر	٦
٦ إلى ١٣ سبتمبر	٥
١٤ إلى ٢٠ سبتمبر	٦
المجموع ١٦٣ يوم	١٢٠٥
١٤٠٦	يوم
٣٠ مايو إلى ٥ يونية	٣
٦ إلى ١٢ يونية	٤٥
٢٠ إلى ٢٦ يونية	٤
٢٧ يونية إلى ٣ يولية	٤
٤ إلى ١٠ يولية	٦
١٢ إلى ١٨ سبتمبر	٥
١٩ إلى ٢٥ سبتمبر	٥
٢٦ سبتمبر إلى ٢ أكتوبر	٤
٣ إلى ٩ أكتوبر	٦
١٠ إلى ١٦ أكتوبر	٦
١٧ إلى ٢٣ أكتوبر	٦
٢٤ إلى ٣٠ أكتوبر	٥
المجموع ٩١ يوما	٦٣٥ يوم أو ٩٠٩ يوم أسبوعيا

ويوضح هذا الجدول الفترات التي يكون عدد أيام العمل فيها معروفا على وجه اليقين ، وعندما تتوافر لدينا - بالنسبة لاسبوع معين - بيانات عديدة فإننا نختار منها دائما ذاك الذي يشير إلى أعلى رقم لأيام العمل . من أجل تحديد أعلى رقم في الاسبوع . آخذين في الاعتبار مثلا ، أنه عندما لا يعمل البنائون بسبب سوء الأحوال الجوية ، يمكن للتجارين أن يعملوا في الداخل ، وقد استخدمنا أرقاما تتطابق مع المجموعة الأخيرة . وحدد لنا بوجه عام فترات دفع الأجور مع عدد أيام العمل والعطلات الرئيسية . وكما هو متبع قليلا ما احتسبنا عدد أيام العمل الأسبوعية عن طريق قيمة الأجور المدفوعة فعلا .

وبالنسبة لعامي ١٤٠٥ ، ١٤٠٦ ، فإنه يكون لدينا خمس فترات اجمالية :

جدول ٣

يوم	يوم	يوم	
١٤٠٥	من ٢٢ مارس إلى ٥ أبريل	١٠.٥ من ١٥	٥ أيام أسبوعيا
١٤٠٥	من ١٩ أبريل إلى ١٠ مايو	١٥ من ٢٢	٨ أيام أسبوعيا
١٤٠٥	من ١٨ مايو إلى ٢٠ سبتمبر	٩٥ من ١٢٦	٣ أيام أسبوعيا
١٤٠٦	من ٣٠ مايو إلى ١٠ يولية	٢٦.٥ من ٤٢	٤ أيام أسبوعيا
١٤٠٦	من ١٢ سبتمبر إلى ٣٠ أكتوبر	٣٧ من ٤٩	٣ أيام أسبوعيا
متوسط ١٤٠٥		١٢٠.٥ من ١٦٣ يوم	٢ أيام أسبوعيا
متوسط ١٤٠٦		٦٣ من ٩١ يوم	٩ أيام أسبوعيا

فكما نرى توجد اختلاقات تعتمد على المواسم . ومن الواضح أن الأرقام تتضاءل أثناء الشهور التي تقع فيها أيام الأعياد الرئيسية مثل عيد الفصح وعيد الخمسين . ومن ناحية أخرى فإنها تزداد في الصيف والخريف . والفرق بين عامي ١٤٠٥ ، ١٤٠٦ فرق ضئيل ، ويمكن تفسيره - دون شك - بالظروف المتغيرولوجية (الظواهر الجوية) التي لا تدرى عنها شيئا - ورغم ذلك يمكن أن نلاحظ أن المتوسط يتفاوت بين خمسة أيام عمل في الأسبوع الواحد . وبالنسبة لمدينتي «انتويرب» و«ليار» فمن الممكن حساب أرقام الفترة من عام ١٤٣٧ إلى عام ١٦٠٠ . وهي ملخصة بالنسبة لكل عشر سنوات في الجدول رقم (٤) أدناه .

المتوسط الأسبوعي	المتوسط باليوم	الفترة
٤ أيام	٢٠٨	١٤٣٧ - ١٤٤٠
٤ أيام	٢٠٦	١٤٤١ - ١٤٤٥
٤ أيام	٢١١	١٤٥١ - ١٤٦٠
٣٩ أيام	٢٠٤	١٤٦١ - ١٤٧٠
٣٩ أيام	٢٢٢	١٤٧١ - ١٤٨٠
٣٩ أيام	٢٠٥	١٤٨١ - ١٤٩٠
٣٩ أيام	٢٠٣	١٤٩١ - ١٥٠٠
٤١ أيام	٢١٤	١٥٠١ - ١٥١٠
٤٦ أيام	٢٤١	١٥١١ - ١٥٢٠
٤٣ أيام	٢٢١	١٥٢١ - ١٥٣٠
٤١ أيام	٢١٣	١٥٣١ - ١٥٤٠
٤٧ أيام	٢٤٥	١٥٤١ - ١٥٥٠
٤٨ أيام	٢٥١	١٥٥١ - ١٥٦٠
٤٦ أيام	٢٤١	١٥٦١ - ١٥٧٠
٤٣ أيام	٢٢٥	١٥٧١ - ١٥٨٠
٤٧ أيام	٢١٦	١٥٨١ - ١٥٩٠
٤-٤ أيام	٢١١	١٥٩١ - ١٦٠٠

ويمكن أن نلاحظ أن متوسط العمل الأسبوعي في الفترة المحسوبة هو أربعة أيام في الأسبوع. وتقل هذه الأرقام إلى ٣٧ في أوقات الأزمات. وأدنى الأرقام هي في أعوام ١٤٨٥، ١٤٨٨، ١٤٩٠، ١٤٩١، ١٤٩٤، وأعلى الأرقام هي في أعوام ١٥٤٦، ١٥٤٩، ١٥٥٣، ١٥٥٥، ١٥٥٧، وهو خمسة أيام عمل في الأسبوع، عندما بلغت القدرات الاقتصادية والسكانية في انتويرب أوجها.

القائمة رقم (٥)
أيام العمل الأسبوعي في «المزر» في عامي ١٥١٧ ، ١٥١٩

الملاحظات (الاجازات)	أيام العمل	الفترة
		١٥١٧
عيد الصعود ٥/٢١	٤	١٩ إلى ٢٤ مايو
عيد الخمسين ٥/٣٠	٥ر٥	٢٥ إلى ٣١ مايو
عيد الصعود ٦/١١	١ر٥	١ إلى ٧ يونية
	٤	٨ إلى ١٤ يونية
	٤	١٥ إلى ٢١ يونية
عيد القديس يوحنا المعمدان ٦/٢٤	٤	٢٢ إلى ٢٨ يونية
عيد القديسين بتر وول ٦/٢٩	٣	٢٩ يونية إلى ٥ يولية
	٥	٦ إلى ١٢ يولية
	٦	١٣ إلى ١٩ يولية
عيد مريم المجدلية ٧/٢٢	٣	٢٠ إلى ٢٦ يولية
والقديس سان جيمس ٧/٢٥		
	٤	٢٧ يولية إلى ٢ أغسطس
	٥ر٥	٢ إلى ٩ أغسطس
عيد القديس لورانس ٨/١٠	١	١٠ إلى ١١ أغسطس
٢ر٤ يوم أسبوعيا	٥-٥ يوم	المجموع ٨٥ يوم
		١٥١٩
عيد الخمسين ٦/١٢	٥	٧ إلى ١٩ يونية
عيد الصعود ٢٦/٢٣ القديس	٢	٢٠ إلى ٢٦ يونية
يوحنا المعمدان ٦/٢٤		
عيد القديسين بتر وول ٦/٢٩	٣	٢٧ يونية إلى ٣ يولية
زيارة السيدة العذراء ٧/٢		
	٤	٤ إلى ١٠ يولية
	٢	١٢ إلى ١٤ أغسطس
عيد البشارة ٨/١٥	٥	١٥ إلى ٢١ أغسطس
عيد القديس بارتليمز ٨/٢٤	٥	٢٢ إلى ٢٨ أغسطس
	٥	٢٩ إلى ٤ سبتمبر
صعود السيدة العذراء ٩/٨	٢	٥ إلى ١١ سبتمبر
٣ر٦ يوم أسبوعيا .	٣٣ يوم أر	المجموع ٦٥ يوما

وقد تم إنشاء قطاع كبير من مدينة الـ «نيوفستاد» تحت إشراف «جيلبرت ثون سكوتنيك» (المتوفى عام ١٥٥٦) . وقد اعتمد عدد أيام العمل الأسبوعي على الرخاء الاقتصادي في مهنة الانشاءات ، فمثلا الفترة من ١٥٦٦ إلى ١٥٧٥ كانت فترة بطيئة

كما يتضح من ترنج أجور ومرتبات البنائين والتجارين ونشأرى الأخشاب ولذلك لم ينخفض متوسط أيام العمل عن ٤٣ يوم أسبوعيا (١٥٧٠ - ١٥٧٢) ، ويبدو أن مؤثرات الوضع الاقتصادي قد مارست - فعلا بطريقة غير مباشرة .

كما تم بناء جسر فوق نهر الرون في ليون عام ١٥٠١ - ١٥٠٢ ، وقد قدر «ريتشارد جاسكون» أن العمل في الجسر قد استغرق كحد أقصى ما بين ٢٦٠ إلى ٢٦٥ يوما في السنة ، وهو الرقم الذى يتطابق مع -٣هـ أيام عمل أو ١٥٠ يوم عمل فى الأسبوع .

وبالعودة إلى الشمال فى «مالو» (وكانت فى ذلك الوقت مدينة دغركية رغم أنها اليوم سويدية) التى تقع على شاطئ «الساند» ، فإن جزءا من استوكامات المدينة وكنيسة للروح القدس قد تم انتشاؤها فى بداية القرن السادس عشر . والأرقام التى حفظت فى أرشيف البلدية عن الأعوام ١٥١٧ ، ١٥١٩ ، قد يسرت استخدام المنهج السابق شرحه فى حساب أيام العمل الأسبوعى (المجدول رقم ٥) .

وفى عام ١٥١٨ كان العمل مقصورا على الإصلاحات البسيطة ، أما فى عام ١٥١٧ ، ١٥١٩ فقد تقدمت أعمال التشييد الفعلية . ومن ثم فإننا نولى هذين العاملين اهتمامنا بصفة خاصة ، ففيهما كنا أمام ثلاث فترات (انظر جدول ٥) .

وكما رأينا فى «بريمن» ، فقد كان للاجازات وخصوصا عيد الخمسين تأثير مباشر على عدد أيام العمل . ونلاحظ أيضا أن أرقام «مالو» مناظرة لأرقام «انتويرب» ولكنها أقل من أيام «بريمن» .

ولنترك أوروبا الغربية لحظة قصيرة لتتحرى ظروف العمل فى البسفور ، حيث كان انشاء «مسجد سليمان» فى استنبول سببا فى ظهور مجموعة وفيرة من السجلات المحاسبية التى درسها «أوجيه باركان» ، وباستخدام عينة مكونة من (٣٥٢٣) عاملا ، لاحظ «باركان» أن (١٨١٠) من العمال كانوا مسيحيين بنسبة ٥١٤٪ ، وأن (١٧١٣) كانوا من المسلمين بنسبة (٤٨٦٪) وبالنسبة للشهور من ابريل حتى أغسطس ١٥٥٥ ، فقد أوضحت لنا السجلات أرقام العمال الذين كان يتم استخدامهم يوميا ، مما سهل علينا تقدير أرقام أيام العمل الأسبوعى .

ومن الطبيعى أن يكون يوم الجمعة عطلة للمسلمين ، ويوم الأحد عطلة للمسيحيين ، ومع ذلك فلم يكن هناك نقص ملحوظ فى عدد العمال الحاضرين يوم الأحد ، ونظرا لأن البنائين المسيحيين يشكلون نسبة (٨٧٪) . فقد لاحظ «باركان» بعض حالات الغياب يوم الأحد ، ولكنها كانت دائما تقل عن (٢٠٪) فيما عدا أيام ١٤ ، ١٥ ، ١٦ ، ابريل وهى الأيام التى وافقت عيد الفصح لعام ١٥٥٥ ، وكذلك يوم الثلاثين من يونيو فى نفس العام

. وباستخدام أكبر الأرقام كمرجع ، وهو اليوم المسلم بأنه يوم صرف أجور العمل ، ألا وهو يوم الثلاثاء فسوف نصل إلى الأرقام الموضحة بالجدول رقم (٧) وبالنسبة للعمال الحاضرين أيام الأحاد في الفترة من ١٤ أبريل إلى ٢٥ أغسطس (فيما عدا الفترة من ٦ إلى ٨ أبريل ، ٢٣ ، ٢٧ يونية ، والفترة من ١٦ إلى ٢٢ أغسطس) . وهي أيام ذات عمالة قليلة عموماً كما ستوضح فيما بعد .

القائمة رقم (٧)

١٤ إلى ١٥ أبريل	٢٨٩ بناء حاضرين من ٦٢٢	٥٤٦٪
١٦ أبريل	٢٦١ بناء حاضرين من ٦٢٢	٤٢٪
٢١ أبريل	٦٩٠ بناء حاضرين من ٦٩٧	٩٩٪
٢٨ أبريل	٧٤٣ بناء حاضرين من ٧٥٦	٩٨٫٣٪
٥ مايو	٧١٧ بناء حاضرين من ٨١٥	٨٧٫٨٪
١٢ مايو	٦٩٨ بناء حاضرين من ٧٩٢	٨٨٫١٪
١٩ مايو	٦٨٤ بناء حاضرين من ٨١٠	٨٤٫٤٪
٢٦ مايو	٧٣٣ بناء حاضرين من ٨٠٠	٩١٫٦٪
٢ يونية	٦٨٦ بناء حاضرين من ٨٠٢	٨٥٫٥٪
٩ يونية	٦٧٧ بناء حاضرين من ٨٠٦	٨٤٪
١٦ يونية	٦٨٣ بناء حاضرين من ٨١٤	٨٣٫٩٪
٣٠ يونية	٦٧٥ بناء حاضرين من ٨٧١	٧٧٫٥٪
٧ يولية	٦٧١ بناء حاضرين من ٨٥٠	٨٩٫٥٪
١٤ يولية	٧٦٥ بناء حاضرين من ٨٥٩	٨٩٫١٪
٢١ يولية	٧٤١ بناء حاضرين من ٨٥٠	٨٧٫٢٪
٢٨ يولية	٧١٣ بناء حاضرين من ٨٥١	٨٣٫٨٪
٤ أغسطس	٧٩٦ بناء حاضرين من ٨٤٦	٩٤٫١٪
١١ أغسطس	٨١٢ بناء حاضرين من ٨٧٠	٩٣٫٣٪
٢٥ أغسطس	٧١٣ بناء حاضرين من ٨٨٥	٨٠٫٦٪

وقد نعتقد أن رقم العمال المرتفع يوم الأحد ، إنما يعود إلى حقيقة أن المسيحيين لم يكن لهم الحق في حضور الصلاة ، ولكن هذا أمر يعيد الاحتمال إذ بالرغم من أنهم كانوا أقلية بالنسبة لتعداد السكان فقد كان عددهم كافياً في منطقتهم لكي يعترف بهم الباب العالي الأمر الذي يسمح بالقول بأن حرمة العبادة قد كفلت لهم بشكل أكثر سماحة مما صنعت في حكومات غربية أخرى في نفس الفترة . وقد كان المسلمون يقطعون عملهم في أوقات الصلاة في الأيام العادية ، فإن من المعقول أن نفترض أن العمال المسيحيين كان يسمح لهم

بالغياب لمدة ساعة أو اثنتين يوم الأحد لحضور الصلاة . وكما يتضح من الجدول رقم (٨) ، فإن العمال المسيحيين كانوا يتغيّبون عن العمل بأعداد كبيرة فى أيام عيد الفصح فقط . ومن الـ ١٥٣ يوما من ٤/١ إلى ١٥٥٥/٨/٣١ ، يمكن أن نحسب ٦٣ يوما ، حدث خلالها نقص حاد فى اعداد العمال بالمواقع .

الجدول رقم (٨)

أيام بدون عمل خلال الفترة من ١ ابريل إلى ٣١ أغسطس ١٥٥٥

	من ٦ إلى ٨ ابريل	٣ أيام
	من ١٤ إلى ١٦ ابريل	٣ أيام
عيد الفصح	٢٣ يونية	١ يوم
رمضان وعيد الفطر	١٦ إلى ٢٢ أغسطس	٧ أيام
	أيام الجمع	
	٥ ، ١٢ ، ١٩ ، ٢٦ ابريل	٤
	٣ ، ١٠ ، ١٧ ، ٢٤ ، ٣١ مايو	٥
	٧ ، ١٤ ، ٢١ ، ٢٨ يونية	٤
	٥ ، ١٢ ، ١٩ ، ٢٦ يونية	٤
	٢ ، ٩ ، ٢٣ ، ٣٠ أغسطس	٤
المجموع		٣٦

ونظرا لوجود ١٥٣ يوما بين الأول من ابريل والحادى والثلاثين من أغسطس ، فقد حسبنا ١١٧ يوم عمل من ١٥٣ يوما ، أو ٣٥ يوم أسبوعيا . وبالنسبة للفترة فيما بعد القرن السادس عشر ، فقد وجدنا بضعة أمثلة تشير الاهتمام ، ولكننا على قناعة بأن ارسيفات أغلب المدن تحتوى على سجلات ، وخصوصا المحاسبية منها ، يمكن أن تسمح لنا بحساب عدد أيام العمل الأسبوعى خلال فترة زمنية معينة .

ففى كوينهاجن ، ولدة عام واحد كامل ، بين ٢ فبراير ١٦٠٧ حتى أول فبراير ١٦٠٨ ، عمل تجارون فى البحرية لمدة ٢٩٧٥ يوما أو بمتوسط أسبوعى ٧ أسبوعيا . وقد كشفت السجلات المحاسبية (حسابات أعمال الميناء) فى ميناء أبردين باسكوتلندا رقما كبيرا لأيام العمل . أما السجلات التى تنتمى إلى عام ١٦٩٩ وهو العام الذى أنشئ فيه حاجز حديد للأمواج فهى تبين رقم الأجور الصحيح المدفوع لحاملى الرمال والحجارة فى الفترة من ٢٣ مايو إلى ١٩ سبتمبر . وكان الأجر العادى المدفوع لهؤلاء الرجال هو ٨ بنسات ٦ شلنات يوميا . وكان الأجر يقل أحيانا عندما يعمل العمال بعضا من اليوم . وعلى مدار الفترة موضوع البحث ، ويصرف النظر عن أيام الأحاد فلم يكن هناك سوى عطلة ليوم واحد وهو السابع من أغسطس ، وقد عملوا فى يوم الاثنين التالى لعيد الخميس .

وفى العام التالى استؤنف العمل فى الفترة من ١١ مارس إلى ١٤ سبتمبر : وكان الأجر الأساسى للعامل العادى هو ست شلنات وثمانى بنسات فى اليوم الواحد . ويمكن أن نلاحظ نقصا فى الأجور المدفوعة فى شهر مارس ، ربما بسبب أن العمل يقل خلال هذه الفترة عنه فى الصيف . وباستثناء يوم ٢٤ مارس ، فقد كانت الاجازات ، رغم كل شيء ، هى كل أيام الأحاد ، كما كان الاثنين ٢٥ مارس عطلة أيضا ، ولكنه لم يكن اثنين الفصح ، ولا اثنين الخميس ، أو اثنين الصعود .

وبالنسبة لجزء من الفترة موضوع البحث ، فقد عرفنا الأجر الاسبوعى لثلاثة بنائين وعدد أيام عملهم . وكان أجورهم جنيتها اسكوتلنديا فى اليوم الواحد ، وكانوا يقومون بنفس أعمال الآخرين فى نفس الفترة ، باستثناء المدة من ١٤ إلى ١٩ يولية ، حيث عمل اثنان منهم ثلاثة أيام ونصف ، وعمل الأخير يومان ونصف . ونرى أن متوسط عدد أيام العمل الأسبوعى كان مرتفعا جدا فى ابردين ، فى عام ١٦٩٩ (٦ أيام) ، وفى عام ١٧٠٠ (٥٩) أيام . انظر الجدول رقم (٩) .

ملاحظات (الاجازات)	أيام العمل	الفترة
		١٦٩٩
عيد الخمسين ٢٨ مايو	٥	٢٣ - ٢٨ مايو
عشرة أسابيع كل منها ستة أيام عمل	٦٠	٢٩ مايو إلى ٦ أغسطس
أجازة ٧ أغسطس	٥	٧ إلى ١٣ أغسطس
خمسة أسابيع كل منها ستة أيام عمل	٣٠	١٤ أغسطس إلى ١٧ سبتمبر
	٢	١٨ إلى ١٩ سبتمبر
		١٧٠٠
	٦	١١ إلى ١٧ مارس
أخذ الزحف ٢٤ مارس	٧	١٨ إلى ٢٥ مارس
يوم عمل . وإجازة ٢٥ مارس		
عيد الفصح ٣١ مارس	٥	٢٦ إلى ٣١ مارس
إجازة ٣ أبريل	٥	١ إلى ٧ أبريل
ثلاثة أسابيع كل منها ستة أيام عمل	١٨	٨ إلى ٢٨ أبريل
أجازة ٢ مايو	٥	٢٩ أبريل إلى ٥ مايو
عيد الصعود ٩ مايو	٦	٦ إلى ١٢ مايو
عيد الخمسين	٦	١٣ إلى ١٩ مايو
	٦	٢٠ إلى ٢٦ مايو
سبعة أسابيع كل منها ستة أيام عمل	٤٢	٢٧ مايو إلى ١٤ يولية
أجازة ٢٠ يولية	٥	١٥ إلى ٢١ يولية
وحصل كل من الكسندر كيمب وياتريك جون ستون على أجر ثلاثة أنصاف يوم في ١٩ يولية ، وحصل وليام ميل على أجر يومان ونصف خمسة أسابيع كل منها ستة أيام عمل	٣٠	٢٢ يولية إلى ٢٥ أغسطس
أجازة ٢٩ أغسطس	٦	٢٦ أغسطس إلى ١ سبتمبر
	٦	٢ إلى ٨ سبتمبر
	٦	٩ إلى ١٤ سبتمبر
٦ أيام عمل في الأسبوع	١٠٧ من ١٢٠ يوم	متوسط ١٦٩٩
٩ أيام في الأسبوع	١٥٨ من ١٨٧	متوسط ١٧٠٠

وفى برلين كان بقلودر صانع أحذية جوال أن ينتج زوجا من الأحذية فى اليوم الواحد وأرقام راتبه الأسبوعى تبين لنا ، نظريا ، أنه يوجد ستة أيام فى أسبوع العمل (أواخر القرن السابع عشر والثامن عشر) . وفى صناعة النسيج فى عصر «فريدريك فيلهلم الأول» (١٧١٣ - ١٧٤٠) ، احتسب صافى أجر النسيج بأربعة جروتشنات فقط بما يعادل مرتبا سنويا صافيا يبلغ (٥٠) ثالر على الأكثر ، وإذا عرفنا أن الثالر الواحد يساوى أربعة وعشرين جروتشن ، يمكن أن نحسب أن أقصى رقم لأيام العمل السنوية هو ثلاثمائة يوم أو ٨٠ يوم أسبوعيا .

ويمكن تلخيص هذه الأرقام المختلفة ، فى الجدول التالى :

ونحن لانقلل من حقيقة أن ظروف العمل يمكن أن تختلف باختلاف المواقع . فهناك مواقع عمل أحسن إدارتها على نحو أفضل من أخرى ، أو ظروف طقس مواتية أو غير مواتية لحرفة البناء وكانت أيام العمل تزيد أو تقل حسب أهمية العمل المطلوب المجازة ومدى عجلته ، ومن الطبيعى أن يستتبع ذلك وجود عدد معين من الأخطاء التى لا يمكن تفاديها ، ولكنها لاتؤثر على الاطار العام الذى أدركناه بوضوح من النماذج التى درسناها . وفى بداية القرن الخامس عشر كان عدد أيام العمل الأسبوعى مرتفعا نسبيا ، ولكنه هبط بسرعة قبل ترسيخه فى الجزء الأخير من القرن الخامس عشر والنصف الأول من القرن السادس عشر (أعلى رقم كان فى «اليونز» عامى ١٥٠١ ، ١٥٠٢ ، وربما كان ذلك نتيجة ظروف عمل محلية وتقاليد خاصة ، وعاد اتجاهه إلى التزايد بشكل واضح مع منتصف القرن السادس عشر ، وبلغ أوجه فى القرن السابع عشر والثامن عشر .

وبالنسبة لمدينة أنتويرب ، فيجب أن نشير إلى أنه بعد الوصول إلى الحد الأقصى بدأت أيام العمل فى التناقص فى النصف الثانى من القرن السادس عشر . ويمكن تفسير هذه الظاهرة من خلال الأحداث السياسية والدينية التى عصفت بالمدينة فى ذلك الوقت ، ولكن حتى أثناء أكثر الفترات اضطرابا حوالى ١٥٧٥ - ١٥٩٠ - كانت هناك أيام عمل تزيد عما كانت عليه فى منتصف القرن الخامس عشر .

ولعل البرهنة على هذا الاتجاه تكون أكثر وضوحا ، إذا تذكرنا أن الأمثلة الأربعة الأولى التى قدمناها قد جاءت من المناطق الكاثوليكية (فى ذلك الوقت على الأقل) والخمسة الأخيرة من مدن بروتستانتية ومدينة اسلامية . والزيادة الملحوظة فى القرن السابع عشر والثامن عشر يمكن أن تعزى بلاشك إلى استبعاد أعياد القديسين من الكنائس البروتستانتية ، ويقع مثال استنبول فى موضع وسيط رغم أن الاسلام يمكن مقارنته بالكنائس البروتستانتية فى عدد أيام الأعياد الدينية ، وقد أدت الطبيعة المختلطة للقوى العاملة فى انشاء جامع سليمان ، إلى رصد واجازات كل من المسلمين والأرثوذكس مع نقص النشاط الأسبوعى كنتيجة لذلك .

إن نقص مقدار الوقت المكرس للعمل فى القرن الخامس عشر ، لم يسبق تفسيره بشكل كاف ، وما زالت المشكلة فى انتظار الحل ، وعلينا أن نحاول اقتراح الفرضية التالية .

من المعروف جيدا أن انتشار الطاعون الأسود عام ١٣٤٨ ، والاصلاحات التى تمت فى منتصف القرن السادس عشر ، يمثلان الحدثان الرئيسيان فى التاريخ الروحى للمسيحية . والفترة من هذين الحدثين قد تمت دراستها بدقة بمعونة «جان هويزنجيا ينجا» وقد بين لنا كيف أنه كان هناك انتشار لخوف جماعى فى عدة مناسبات خلال تلك الفترة . وأنسان القرن العشرين فى وضع يسمع له . يفهم هذه المخاوف ، لأن التهديد الذرى يمثل للكثيرين منا احتمالا ربما كان أكثر رعبا من الطاعون فى عصره .

على أى حال ، فإن الاستجابات فى كل حالة كانت مختلفة . فاستخدام الأسلحة الحديثة يقتضى ضمنا خيارا سياسيا ، ومن الممكن أن يمارس الضغط على أولئك الذين يوقع السلطة . لقد كان من الصعوبة بمكان الاحتجاج على الوباء . ولكننا نجد فى أوروبا كلها فى العصور الوسطى ، الرسوم الجدارية والمنحوتات التى تنهض شاهدا على الرعب الذى تسفره . وهناك موضوع واحد يتكرر على نحو متواصل وهو استحواذ فكرة الموت الاحتفالى أو المظفر على الفكر ، المجد فى التوتينتاتز Totentanz ، ورسالة واحدة يمكن قراءتها بأكثر من تمثيل لها ، مامن انسان أيا كانت مكانته أو ثروته يستطيع الافلات من الموت .

فالوعيد الفطرى بالجحيم ، كانا ماثلين بقدر متساو فى مخيلة العصر ، ولأن المرء لا يستطيع أن يتأكد بأنه قد عمل مايكفى لكى يضمن خلاصه ، فقد أثيرت وسائل جديدة لتشفع له لدى قوى الحياة الآخرة . فالصلوات النذرية ، وصور التعبد بكل أشكاله فصلوات التبشير فى الدانمارك فى القرن الخامس عشر ، كانت مازال تعتبر نسكا كاثوليكييا ، وأعياد القديسين الجديدة بصفة خاصة التى تعددت فجأة ، إن الوقت الذى كرس لهذه الأحفال يمكن أن يفسر لنا التضاؤل فى أوقات العمل التى تبينها فى القرن الخامس عشر .

وإذا أمكن اثبات هذه الفرضية ، فسيفيد ذلك أيضا ، فى دراسة تاريخ الرأسمالية . لقد قدمت أسباب عديدة لتطور الرأسمالية ، مثل انتقال مركز الشغل الأوربي بين البحر المتوسط إلى القناة الإنجليزية وبحر الشمال . الذى أخذ طريقة فيما قبل عندما اندلعت حركة الاصلاح الدينى ، أو ظهور السمات المواتية للتنمية الاقتصادية فى الفكر الظهري ، ولكننا نستطيع كذلك أن نفترض أن التوقيت المفاجئ لأعياد القديسين الذى جاء مع حركة الاصلاح التى جاءت معها بزيادة فى وقت العمل المتاحة بنسبة ١٥ إلى ٢٠٪ ، وكان له نتائج ملحوظة فى النمو الاقتصادى .

كذلك كان لقدوم المذهب البروتستانتى كحدث دينى أثره فى إطالة وقت العمل ، كما أن حدثا دنوبيا هو «دولة الرفاهة» قد ضاؤل من وقت العمل وأعاده إلى ماكان عليه قبل عصر الاصلاح ، مع ساعات عمل يومى أقل أيضا . وليس من المستحيل أن تساعد الأفكار الجديدة ، التى ربما من أتت الشرق الأقصى يوما ، العالم الغربى فى التوفيق فيما بين قيمة التقليدية المعاد اكتشافها وبين ازدهار اقتصاده ولجأحه .

سيمولوجيا (علامات) المسرح : ثلاثة وعشرون قرنا أم اثنان وعشرون عاما ؟

إن التطور فى علامات المسرح أصبح مادة من مواد الدورات . كما هو الحال فى أى دراسة تاريخية ، وأى دراسة تشمل المعرفة والأفكار . والهدف من التقسيم إلى فترات زمنية هو اكتساب رؤية شاملة ، وحتى إذا كان الثمن هو التبسيط للأمور ، ومن الممكن أيضا أن يظهر هذا التقسيم العناصر الخفية للظواهر الخاضعة للدراسة . و لعلامات المسرح ، بمعنى تطبيق فكرة الإشارة لفن العرض المسرحى ، ماض طويل ، يمكن تمييز عدة مراحل فيه ، وأول هذه المراحل والتي سأطلق عليها ماقبل العلامات للمسرح وأول علامات المسرح .

ولنبداً بأفلاطون . فإن ملاحظاته على العلامات اللغوية هى نقطة انطلاق لتقاليد كاملة والمرجع لكثير من الفلاسفة . ومن الناحية الأخرى ، فإن وفرة تعبيراته عن فن المسرح (وبخاصة فى الجمهورية، The Republic والقوانين The laws) بالإضافة إلى مخزونه وبالتأكيد عدائه وهجومه على المشاهد والعروض المسرحية مشهورة جدا . إلا أن أعماله النظرية الخاصة بالمسرح . تدور أساسا حول موضوع المحاكاة ولا تتركز أو تتجمع أفكار أفلاطون عن الإشارة وفن الممثل إلا بطريقة غير مباشرة ، عندما يتحدث كسوفسطانى عن الإشارة الصوتية .

ترجمة : أمنية سعد

وقد عالج أرسطو مسألة التراجيديا والكوميديا في رسائله الشعرية Poetics من زاوية واحدة فقط وهى زاوية المحاكاة . وإذا كان قد استخدم كلمة العلامات Semeion فى هذه الرسالة ، وخاصة فى البنود ذات الأرقام التالية 1453a17, 1454b21, 1455a15, 1460a17, 1462b4 فإنه قد استخدمها فى المقام الأول من منطلق التوضيح ، أو الدليل أو العلامات الطبيعية (مثال على ذلك ، استخدام ندية لتحمييز شخصية معينة) . وقد استخدم بكثرة مشتقات مثل σημαντιχη, σημαννοντος فى الفصلين العشرين والواحد والعشرين من رسائله الشعرية ، بالنظر إلى الأجزاء المكونة لها . إن صيغه عن الفن الدرامى والمشهد الدرامى تتوازى والمصطلحات العلاماتية ؟ وقد نجدهما متصلين فى نفس الجملة حيث دافع أفلاطون فى الفصل السادس والعشرين عن الفن التراجيدى الذى كان قد اتهم بأنه أدنى فى مستواه من القصيدة الملحمية : «إن الاتهام فى المقام الأول ليس ضد فن الشاعر ولكن ضد فن الممثل ، حيث أن المغالاة فى الاشارات الخارجية نجدها كذلك عند الراوى للملحمة مثل سوسيستراتوس Sosistratos ، أو عند مغنى ما (...) (١) . وفى هذا السياق تعنى «الاشارات الخارجية» الايماآت والتقليد ، والحركة على المسرح .

وكان الروائيون من أوائل الباحثين فى علم الاشارة ، وإلى حد ما يعتبرون ورثة أفلاطون وأرسطو ، وقد كانت لديهم عادة الاستشهاد بمثال اليكترا وأوريسستس Electra & Orestes ، وهما شخصيتان فى المسرح ، لكى يجسدا ما يلائم تفكيرهم عن التمثيل بالخطأ والصواب . واستخدم هذا المثال فى حوالى عام ٢٠٠ وقد استخدمه سيكتس امبيريكوس Sextus Empiricus .

إلا أن نظرية الاشارة (وقد حلت كلمة Signum محل كلمة Semeion) لم تتصل عن قرب بالمسرح إلا مع القديس أوغسطين St. Augustine بعد قرنين من الزمان . ونستشهد على ذلك بقطعة من De doctrina Christiana : «وأثناء المسرحية يعطى كل طاقم الممثلين فيها اشارات معينة للخبراء من النقاد ، ويتحدثون فى نفس الوقت للمشاهدين عن طريق النظرات» . ويمضى كاهن الكنيسة فى الحديث ليقول :

وفى الحقيقة ، لن يكون هناك معنى للاشارات التى يأتى بها الممثل فى أثناء رقصة إذا كانت مبنية على حس فطرى ولم تكن على أساس قائم على اصطلاحات معينة وتأييد المشاهدين . وإلا لما استطاع متادى المدينة ، فى الأوقات السالفة أن يفسر للقرطاجيين ما يريد أن يعبر عنه هذا المهرج عندما يرقص (...) وحتى اليوم ، فإنه إذا دخل أحد

المسرح دون أن يستقبل بنفس الطريقة الصبيانية ، فإن انتباهه يذهب هباء . وخصوصا إذا لم يتعلم معنى التلميحات التي يقوم بها الممثل من شخص آخر . إلا أن كل واحد يسمى لتشابه معين في طريقة تلميحه ، حتى تتوالد الاشارات أو التلميحات نفسها للوصول إلى الشيء المراد التلميح له والاقتراب منه بقدر الامكان . وحيث أنه يمكن أن يتشابه شيء بشيء آخر بعدة طرق ، فإن هذه الاشارات لا يمكن أن تكتسب لدى المشاهدين معنى محددا حتى يضاف إليها تأييد جماعي (٢) .

وبالاضافة إلى ذلك دعونا نذكر الفيلسوف الأغريقي أمونيوس هيرميس Ammonios Hermiae (من القرن الخامس والسادس الميلادي) ، وهو من المعلقين على أرسطو ، وقد استخدم مثالا من المسرح ليعارض «الرمز أو الاشارة» للمحاكاة البسيطة :

(....) عندما يريد شخص أن يعطينا فكرة عن جيشين يستعدان للمعركة ، سيختار كرمز صوت الترومبيت ، وصوت صليل أقواس المحاربين ، كما يقول يوريبديدس : Euripides

تطير الرماح مخترقة الهواء :

وصوت النغير يعطى الاشارة

لكي تبدأ المعركة الدموية .

وكان يمكن أن يعرض لنا آلاف الصور الأخرى مثل صوت جذب السيوف ، والرماح المرفوعة (٣) ، إلخ .

ويجب أن نلاحظ هنا أن المثال الذي استعاره الفيلسوف ليس مستعارا فقط من عمل درامي (الفينيقيين) ولكن أخذ الفيلسوف عناصر أخرى للمشهد في الاعتبار اضافة إلى الكلمات ، أي الصور المجازية (الاكسسوارات أو الاثاث والملابس) والمؤثرات الصوتية ، وهو يؤهلهم كرموز باعتبارهم مرادفات للاشارات .

القرن السابع عشر والثامن عشر

كان لابد من مرور أكثر من ألف عام حتى تتزايد الأعمال التي تطبق فكرة الاشارات على أعمال المسرح ، وتظهر جلية نشر جيوفاني بانيفيسيو Giovanni Bonifacio

(٢) De doctrina christiana, book II : III, and XXV, 38

(٣) Aristotelis "De interpretatione" commentarius, ch.1

كتابه عام ١٦١٦ «فن الإشارة» L'Arte de' Cenni حيث استخدم المعنى المزدوج للكلمة الإيطالية Cenno - الإشارة والتلميح - ليؤلف رسالة كاملة عن الإيماء العلاماتي ويحقق غزوا في مجال الإشارة فيما يتعلق بالملايس ، والموسيقى والآثار .

وفي حوالي عام ١٦٢٠ ، وخاصة في فرنسا ، ظهرت موجة من الدراسات أو الرسائل عن التلميحات الخطائية ، وهي «فصاحة الجسد» ، وقد استخدمت في المقام الأول للواعظين وهي موجة لم تختف حتى منتصف القرن الثامن عشر . وبالرغم من أنها كانت مسألة إشارة وتعبير صوتي ، فإن فن الممثل قلما كان يذكر ؛ إن غياب مصطلح مناسب لنظرية الإشارة ، يسوقنا لاستيعاب هذا النوع من الرسائل على أنه ينتمي للباراسيمولوجي (٤) .

والقرن السابع عشر كان أيضا عهد الباحثين العظام في فن الإشارة . لقد قدم فرانسيس بيكون Bacon نظاما عاما للمعرفة الانسانية في De dignitate et augmentis scientiarum عام (١٦٢٣) تبناها فيما بعد واضعو الموسوعات . وقد أعطى مساحة فسيحة تحت عنوان «المنطق» «لفن النقل» ، وهو عنوان فرعي يضع فيه جنباً إلى جنب ما يطلق عليه اسم «النحو» (وهو يتضمن فن الحديث وفن الكتابة) «منهج خاص بمجموعة رموز دالة على أشياء معينة ، وهي تنقسم بدورها إلى هيروغليفية وتلميحية» و«شخصيات حقيقية» . وتلك الأفكار الأخيرة قد تم شرحها في الفصل الأول من الكتاب السادس :

إن الأشياء التي تحمل دلالات بدون مساعدة أو تدخل الكلمات تنقسم إلى نوعين : واحدة Excongrvo ، حيث تتطابق الملاحظة بعض الشيء مع المفهوم ، والأخرى يطلق عليها ad placitum ، حيث يتم تطبيقها والاتفاق عليها بترجيح . والهيروغليفية تنتمي إلى النوع الأول والإشارات ؛ والشخصيات الحقيقية تنتمي إلى النوع الأخير (...) والإشارات مثلها مثل الهيروغليفية الزائلة . فكما تطير الكلمات عند نطقها ، وتبقى عند كتابتها ، فهكذا تمضي الهيروغليفية التي عبر عنها بالإشارات ولكن عند التعبير عنها بالصورة تبقى (...) وفي الوقت ذاته فإنه من الواضح أن بين الهيروغليفية والإشارات بعض التشابه مع الأشياء المشار إليها وهما نوع من الرموز .

(٤) كان مارك أنجيتز قد قدم تفسيراً لسيمبولوجيا لأعمال ، كورنارد ، ويرينتييل ، وباري ، وكريغير ، ودينورات في مقاله "Les Traités de L'éloquence du corps" مجلة سيميوتيكيا مجلد ٨ ، رقم ١ ، ١٩٧٣ ، صفحات ٨٢-٦٠ .

ويتحدث بالتفصيل عن مفهوم الإشارة فى تلخيصه : « فكما أن النقود يمكن صنعها من أشياء أخرى غير الذهب والفضة ، كذلك الإشارة لأشياء معينة يمكن صياغتها بشيء آخر بجانب الكلمات والحروف » (٥) .

وهكذا يبدو أن مفهومه عن الإشارة يتسع بما يكفى أن يشمل مع التلميحات ، عناصر أخرى للتمثيل المسرحى : فتحق تعرف ذوق فرانسيس بيبكون فى المسرح ، ونعرف الصفحات التى أفردها للأشكال المختلفة للمشاهد .

وفى عام ١٦٦٨ فى فرنسا ، أصدر الأب مايكل دى بور Michel de pure وهو معاصر لعلماء المنطق واللغويات فى بورت وويال ، كتابه « أفكار عن المشاهد القديمة والجديدة Idée des Spectacles anciens et nouveaux » ، وهى بانوراما عرضة لأنواع المشاهد منذ القدم . وقد تحول الراهب العالم ومترجم الكنتليون للمصطلحات العلمانية وبالأخص فن البالية . وهذا هو تعريفه للبالية : « إنه قشيل صامت حيث تعبر التلميحات والحركات عن ما يمكن التعبير عنه بالكلمات » . وقد حاول اختراق الغموض فى تعبيرات الجسد عندما قال إن الرقص هو « توزيع على عدة نغمات منظمة ومأخوذة من الحركات الطبيعية التى تتفاوى تماما التحكم الجسدى تبعاً للمشاعر ومثيرات النفس ، والتى تعبر دون رغبة منا عن الحركات الداخلية التى نحاول إخفاءها وابقاها فى السر » . وقد يقول البعض إن هذا يشير لطريقة فهم التحليل النفسى فيما بعد .

وقد نشر راهب آخر فى عام ١٧١٨ وهو جين بايست دى پور رؤيته النقدية فى فن الشعر والرسم ، والتى طبعت عدة مرات خلال القرن الثامن عشر . وفى تعليقه على الكوينتيليون قد أضمن النظر فى تلميحات الراقصين . وقد طبق المصطلحات السيمبولوجية لتحليله ، وخاصة فى التمييز المعروف منذ زمن القديس أغسطين ، بين الإشارات الطبيعية والصناعية (أو « الإشارات المؤسسية ») :

إن التلميحات التى أطلق عليها اسم سالتاتيو Saltatio ، ليست دائماً ذات جمال ، أو إذا استطعنا القول بأنها خالية من المعنى ؛ فهى غالباً تلميحات كان القصد منها الإشارة إلى شيء بذاك ، وهى إشارات ناطقة . وهكذا فإن التلميحات الدالة على شيء تنقسم إلى نوعين ، وتنقسم إلى تلميحات طبيعية واصطناعية - (...) . وعندما تكون التلميحات بدون كلام لا يكون لها معنى واضح ، وتلك التلميحات الطبيعية لها فقط معنى غير كامل ، وأحياناً كثيرة يكون لها معنى غير محدد .

وهكذا فإن الشخص الراغب فى التعبير عن شيء آخر غير المشاعر دون أن يتحدث ، فإنه مرغم على الاتجاه إلى البراهين الصناعية والتلميحات التى لا تستقى معناها من الطبيعة ، ولكن من المؤسسات

(٥) مقتبسة من الطبيعة الانجليزية لجون م. ويرتسون ، الأعمال الفلسفية لفرانسيس بيبكون ، لندن ، ج. روتلج ،

الإنسانية . والدليل على أنهما إشارات صناعية ، مثل الكلمات ، أنها تفهم في مساحة معينة فقط . وأبسط هذه التلميحات يكون لها معنى فقط في موضوع معين . وفي مكان آخر تستخدم إشارات مختلفة لتقول نفس الشيء . رأى إنسان يريد أن يقول من خلال الإشارات وبدون كلمات «إن والدي قد توفي لتوه» ، فإنه مضطرب يحل محل هذا إشارات مختلفة ومدرسة ، وتختلف عن تلك التي كان سيستخدمها في الحديث ، وهي الكلمات التي لم يقلها . ويمكن أن نطلق على تلك الإشارات تلميحات صناعية ، أما في المنطق فهي الإيماءات المؤسسية .

ثم ينتقل لفن المسرح وتدريب الممثل :

بالرغم من أن الكلمات كانت تضاف إلى التلميحات في التمثيل الطبيعي في المسرح ، وحتى بدون الحديث ، فإن فن الإيماءة لم يكن ليقل في تدريسه في المدارس عن أي فن للتعبير ؛ وجمعنا هذا نصدق أن الأساتذة الذين قاموا بتدريسه لم يقترحوا فقط كل الوسائل التي يمكن تخيلها ، لكن يسهل فهمها بمساعدة الإيماءات الطبيعية ، ولكن أظهروا كذلك كيف يمكن التعبير عن فكر ما باستخدام الإيماءات المؤسسية للتعبير عنها.

ودعونا نضيف أن تشارلز باتو كتب في Les Beaux-Arts réduits a un meme principe في عام (١٧٤٦) : «يجب أن يكون هناك معنى لكل الموسيقى وكل الرقص . فالتعبيرات عامة ليست طبيعية أو صناعية في حد ذاتها ، ولكنها فقط علامات» . وفي أحد أعماله التي لم يناع صيتها والتي كتبها عام ١٧٥٩ بعنوان Recherches historiques et critiques sur quelques anciens spectacles et particulièrement sur les mimes et sur les pantomimes نقرأ فيها «إن الرجال الذين عرضوا في مشاهد أمام الناس ومثلوا من خلال الإيماءات وبدون الكلام (...) ، عرفوا كيف يعبروا بأكثر الطرق حساسية وكما لا من خلال الحركات البسيطة ، بالإشارات والإيماءات ، عن كل الشاعر ، وكل الشخصيات ، وكل الأحداث ، وباختصار عن كل ماهو ممكن» .

في بداية القرن التاسع عشر جوزيف ماري دي جيراندو (أو ديجيراندو) وهو أيدولوجي من مريدي كوندريك بحث من أربعة أجزاء بعنوان : Des signes et de l'art de penser considérés dans leurs rapports mutuels (في باريس) وفي تصنيفه للإشارات الثلاث على أنها دلالية ، وتقليدية (محاكاة) ، ومصورة استخدم المجاز المسرحي ، أخذ في الاعتبار الإشارات التقليدية . ولكن نجد أيضا تحليلًا يخص فن المسرح بالمعنى الصحيح للكلمة (الجزء الأول ، الفصل الخامس) :

تعتمد فعالية تلك الإشارات على شرطين . أحدهما أنها تولد جزءا من الشاعر التي

يشيرها الشيء نفسه ، إذا كانت موجودة ، وبهذه الطريقة يوظفون صورة الأشياء الأخرى كلها . والثانية ، وهى تبدو ككلمة فقط ، ولعلاقة لها بالواقع . ولأن التركيز هنا سوف يكون على الإشارة بدلا من الشيء نفسه الذى يجب أن تمثله ، وإذا جاز التعبير فإن المشاهد سوف يرى الممثل فقط على المسرح وليس الدور الذى يقوم بتمثيله . إن الإشارة التقليدية هى ، بالنظر إلى ما يتعلق بها من أشياء ، هى شئ أشبه بالفكرة والشاعر المتوافقة مع هذه الفكرة . ونحن نرى فيها النموذج الذى تشير إليه ليس إلا . وتمثل تلك الملاحظات السؤال الشائك عن التمييز بين الإشارة والشيء الذى ترجع إليه عندما يكون الموضوع هو تجسيد الممثل لشخصية ، وهو سؤال مازال حتى اليوم مصدرا للحيرة فى كتابات بعض العلاماتيين فى المسرح .

العلاماتية (السيمولوجية) والمسرح بيرس Peirce

لقد جرى التعبير عن النظريتين الحديثتين للإشارة ، المنفصلتين عن بعضهما البعض ، فى نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين ، بالرغم من انتشارهم فى العشرينات والثلاثينات من القرن الثامن عشر فقط . وأتأمل هنا فى نظريات فرديناند دي سوشر (١٨٥٧ - ١٩١٣) وتشارلز ساندروز بيرس (١٨٣٩ - ١٩١٤) .

ليس هناك إشارة مباشرة لفن المسرح فى كتاب Cours de linguistique generale ، على الأقل فى النسخة التى أعدها المحررون ، وهم من علماء اللغويات فى جنيف . وهناك القليل جدا فى الملاحظات التى أودعها فى المخطوط ويبدو أن سوشور لم يكن مهتما بفن العروض المسرحية إلا فى القليل .

وعلى العكس تماما ، فإن بيرس كان مفتونا بالمسرح منذ طفولته وحتى نهاية حياته . وكان ابنا لعائلة شهيرة فى بوسطن ، ولذلك استطاع أن يرى عروضاً فى بيت العائلة وفى المدينة . وكان الموضوع الأول الذى نشر له فى مجلة هارفرد عندما كان فى التاسعة عشرة من عمره ، وكانت عن مسرحية شكسبير ترويض النمرة . وكانت زوجة بيرس ممثلة فرنسية . وقد بدأ من أجلها ترجمة لميديا Medé التى كتبها ليجوف لكنه لم يكملها . وقد وجدوا فى أوراقه أجزاء من عمليتين من الدراما . وقد نشر مقالات عن شكسبير ، وكتب بعض المداخل عن المسرح ليضعها فى قاموس .

وليس من المستغرب أن نجد آثارا للاهتمام بالمسرح حتى فى الكتابات النظرية لشخص كان فى الأصل رياضى وعالم منطق ، وأحد مؤسسى البرجماتية والعلاماتية الحديثة . وقد تأثر بيرس بكل من يوريبيدس ، مارلو ، ويومارشيه ، واقتبس من كنج لير ومن تاجر

البندقية . وقد استشهد بحقائق وأقعية فى العرض المسرحى من أجل أن يشرح تفكيره
العلاماتى . وفى نص له شديد الأهمية بعنوان المعنى (١٩١٠) ، قام بشرح العلاقة بين
الإشارة والشيء الذى تدل عليه :

إن كلمة إشارة سوف تستخدم لتشير إلى شيء مدرك حسيا أو متخيل فقط ، أو حتى غير متخيل فى
معنى واحد (...) . ولكن لكي يكون أى شيء عبارة عن إشارة ، يجب أن يمثل كما نقول شيء آخر نطلق
عليه « شيء مدرك بالحواس » ، وبالرغم من أن شرط أن تكون الإشارة شيء مختلف عن الشيء الذى
تشير إليه ، قد يكون شرطاً اعتباطياً ، حيث أننا فى حالة إصرارنا عليه يجب أن يكون له استثناء خاصة
فى حالة الإشارة التى هى جزء من إشارة . وهكذا فإنه ليس هناك ما يمنع الممثل الذى يقوم بممثل
شخصية فى عمل تاريخى درامى من حمل « خاصية » مسرحية ، وهو الهدف الأساسى الذى تحارل هذه
المقالة عرضه ، مثلما حدث عند بولثير ورشيليو عندما أعاق باستخفافه توصيل هذا الانطباع (٦) .

وفى مخطوط لم ينشر فى عام ١٩٠٩ ، تبنى بيرس مشكلة حساسة لحصتها هنا فى
صيغة استفهامية « هل يمكن أن تعوق أهمية الإشارة أهمية الشيء الذى تشير إليه ؟ » .
وقد استخدمت إحدى الأمثلة من المسرح :

قد يتردد القارئ فى الاعتراف بأن الشيء يؤثر دائماً فى الإشارة (...) . وتقطع بعض
الصفء وعوداً معينة خاصة بالعروض على المسارح الليلية التالية ، وكيف أثرت هذه
العروض على عود سابقة ، والتى يسببها احتشد الجمهور ، وبدون هذا كانت العروض
سوف لن يتم عرضها . وسوف يعترف القارئ الآن أنه حتى إذا كانت إحدى المسرحيات
سوف تتوقف عن العرض ، فإن مدير المسرح لن يجد فى نفسه الجرأة ليعلم عن ذلك ،
فإذا وسع القارئ مفهومه عن العلاقة بين السبب والمسبب حتى يجعلها شاملة للتبعية
المنطقية ، (...) ، فإنه سوف يستطيع أن يوافق على الجملة القائلة : إن أحداث المستقبل
الحقيقية هى سبب عقلى لتوقعنا لها (٧) .

والتأمل الفلسفى للظاهرة التى يطلق عليها اليوم اسم المعقول الارتجائى أو التعذية
الاسترجاعية بمعنى رد الفعل ذو التأثير الواقعى هذا التأمل يكون فى هذه الحالة على
السبب .

(٦) أعمال تم جمعها عن ساندروز بيرس ، كمبريدج ، ماساشوستس ، مطبعة جامعة هارفرد ، ١٩٣١ ، مجلد رقم
٢ ، صفحة ١٣٦ ، (٢٠٢٣٠) . وبيرس هنا الدراما التاريخية إ.ج. بولثير - لينول ، رشيليو (١٨٣٩) والذى
لاقت نجاحاً فى كل من إنجلترا والولايات المتحدة .

(٧) المخطوط رقم ١٦٣٤ ، أرخه بيرس ١٧ سبتمبر ١٩٠٩ ، وقد استطعت الرجوع إلى مخطوط بيرس فى مركز
انديانابوليس ، وأدين بكثير الشكر لمدير هذا المركز بستان ج. و. كلوزيل .

علاماتية المسرح : مدرسة بروج ، بارثيس

بعد الفترة التي يمكن وصفها بأنها فترة ما قبل العلاماتية للمسرح (القديمة والعصور الوسطى) ، حلت فترة ما يمكن أن نسميه بالعلاماتية الرئيسية للعرض المسرحي (القرنين السابع والثامن عشر) ، بالإضافة إلى ظهور مانسميه نظير العلاماتية على المسرح (پيرس) . وحتى هذه النقطة فقد تعاملنا في أغلب الأحيان مع العلاماتية والمسرح ، أكثر من تعاملنا مع علاماتية المسرح . لقد ظهر هذا الأخير ، وهو التطبيق النظامي بشكل أو آخر للمجال المفهومي وعلم المصطلحات الفنية للمجالين المختلفين لفن المسرح ، في الثلاثينات فقط . إن الذين أضفوا المقدمة المنطقية على هذا الفرع الجديد من المعرفة هم علماء الأدب ، واللغويون ، والفلاسفة ، ورجال المسرح ، الذين كانوا أعضاء في الحلقة اللغوية التي عقدت في براج .

إن العمل الذي كتبه اوتكار زيتش Otakar Zich بعنوان جماليات الفن الدرامي (١٩٣١) ، هو تنويع للنشاط المتقبل الطويل لهذا العالم والأستاذ ، لقد اتخذ فيه كنقطة بداية ، الفرضية الرامية إلى أن الخاصية للعمل المسرحي تتمثل في الحضور المشترك للإشارات البصرية والسمعية . أما بالنسبة لمريديه ومن أكملوا الطريق بعده من أعضاء الحلقة اللغوية ، فقد أظهرت عناوين أعمالهم التي نشرت في الصحف التشيكية اتجاه بحثهم بوضوح مثل : «محاولة للتحليل البنيوي لصورة درامية» بقلم جان موكاروفسكي (١٩٣١) ؛ «دساهام في دراسة العلامات المسرحية» (١٩٣٧ - ١٩٣٨) و«العلامات المسرحية» (١٩٣٨) لبيتر بوجايتريف ؛ «العلامات في المسرح الصيني» لكارييل بروساك (١٩٣٩) ؛ و«ديناميات العلامات في المسرح» لجيندريتش هونزل (١٩٤٠) ؛ و«الانسان والشيء في المسرح» (١٩٤٠) ، و«النص الدرامي كعنصر أساسي للمسرح» (١٩٤١) لجيري فيلتروسكي . وقد ظلت تلك النصوص غير معروفة عمليا لفترة طويلة في أوروبا الغربية وأمريكا . وقد ظهرت بعض الترجمات لهذه الأعمال في الفرنسية ، والانجليزية ، والألمانية ، والاطالية في السبعينيات من القرن العشرين ، بينما ظلت نصوص أخرى غير معروفة مثل نصوص زيتش (٨) . وبالرغم من أن مدرسة براج كانت مركزا لهذا النظام الجديد ، بسبب التأخير لأربعة عقود ، فإن انتشارها يتزامن في فرنسا مع ميلاد العلاماتية في المسرح ، التي ظهرت منفصلة عن تجربة العلماء التشيك .

(٨) أفضل تقديم بالفرنسية لمدرسة براغ نشره في برلندا إيرينا سكاوونسكا Irena Skawinska "Le

Semiologie de Theatre in statu nascendi ، براغ ١٩٣١ - ١٩٤١ .

وقبل أن تنتقل إلى الستينات من القرن العشرين ، دعونا نركز الفكرة التى عبر عنها إريك بايسنز وهو واحد من رواد العلاماتية فى كتابه Les Langages et le discours. Essai de linguistique fonctionnelle dans le cadre de la semiologie (بيروكسل ، ١٩٤٣) . ويلاحظ اللغوى البلجيكى أن «أغنى التوليفات للحقائق العلاماتية تبدو أنها تلك التى أنتجت خلال عرض الأوبرا» . ويضيف إلى وسائل التعبير التمثيلى (الكلمات ، والغناء ، والموسيقى ، والتقليد ، والرقص ، والملابس ، والمناظر ، والاحياء) رد فعل الجمهور ، العنصر الاجتماعى ، دون أن ينسى مشاركة هيئة العاملين والمستخدمين للمسرح ، وحتى رجال المطافئ ، والشرطة . وهكذا فإن مايفكر فيه بايسنز هو العرض المسرحى كظاهرة اجتماعية عند حديثه قائلا كخاتمة «باختصار ، إنه عالم كامل يجتمع ويتصل خلال عدة ساعات» . وليس من الضرورى أن نسترجع أن هذا العمل قد نشر خلال الحرب ، وهو بالتالى ماتسبب فى تأخير انتشار أفكاره . كما كان الحال مع علماء العلاماتية فى براغ .

أما بالنسبة لرولان د بارثيس ، فإن اثنين من أعماله جديران بالذكر لدورهما كعمليين رائدين . وفى مقالة Les taches de la critique brechtienne (١٩٥٦) ، قدم برنامجا من أربع نقاط ، وثالث هذه النقاط هو الذى يقترب من العلاماتية : إن العلاماتية هى دراسة الاشارات والمعانى (...) . دون أن نكرهنا الكلمات ، وأن من المثير أن نلاحظ أن فن بريخت المسرحى ، نظرية Episierung ، نظرية انفصالية ، واستخدام مجموعة المؤلفين من برلين للمناظر والملابس تقرر مشكلة علاماتية . إذ أن مايفترضه الفن المسرحى البريختى اليوم على الأقل هو الفن الدرامى الذى ليس لديه إلا القليل ليعبر عن الواقع إلا بمجرد الاشارة إليه . وهكذا فإنه من الضرورى وجود مسافة معينة بين الشئ المراد التعبير عنه ومايعبر عنه : يجب أن يعترف الفن الثورى ببعض الاعتباطية للعلامات ، ويسمى «بشكلية» معينة بمعنى أنها يجب أن تتعامل مع الشكل طبقا لطريقة معينة ، وهى الطريقة العلاماتية . ولكل الفن البريختى هو احتجاج ضد الحيرة بين الأيديولوجية والعلاماتية : ونحن نعرف إلى أى هدف جمالى قادنا هذا الاحتجاج .

ثم ينهى الفقرة ، «يجب أن تكون الاشارة اعتباطية جزئيا ؛ وإلا نكون قد تراجعنا إلى فن التعبير ، فن مضلل تماما» . ودعونا لانتسى أن هذه المقالة ظهرت فى وسط الصراع بين البريختانيين ومعارضيههم ، وهو صراع قاد إلى بارثيس الذى حاكاه اينسكو متهمكا متخذنا صفات بارثولميوس Bartholomeus فى L'Alma L'impromptu (عام ١٩٥٦) .

أما النص الآخر ، وهو أكثر أهمية ، ويرجع تاريخه إلى عام ١٩٦٣ . وهو عبارة لبارثيس ، نشرت فى شكل مقابلة فى مجلة Tel Quel . وتعرض هنا بعض القطع :

ما هو المسرح؟ هو نوع من آلات السبرانية (علم الضبط) . وفى وقت الراحة ، تخفى تلك الآلة خلف ستارة . ولكن عند الكشف عنها ، تبدأ فى إرسال عدد معين من الرسائل . ولهذا الرسائل خصائص خاصة ، إنها رسائل متساوية ولكن لها ايقاع مختلف وعند نقطة معينة من العرض ، يتلقى الفرد فى نفس الوقت ست أو سبع معلومات (وتأتى من المناظر، والملابس ، والأضائة ، وأوضاع الممثلين ، وتلميحاتهم ، وتقليدهم ، والكلمات) ؛ ولكن بعض هذه المعلومات ساكنة لا تتحرك (وهذا هو الحال فى المناظر) ، غير أن معلومات أخرى تجدها متحركة (وهذا هو الحال فى الكلمات والتلميحات) . وهكذا فإننا نتعامل مع أصوات صحيحة متعددة المعلومات ، وهذه هى المسرحية : علامات مكثفة (وأنا أتحدث هنا بخصوص المتودية (المرئية) الأدبية ، تاركا مشكلة السهنا) . ما هى العلاقات بين تلك العلامات وبعضها البعض؟ . وليس لديهم نفس الشيء الذى يدلون عليه (بالتعريف)؟ ولكن هل لديهم دائما نفس الدلالة؟ هل يلتقون فى معنى واحد؟ ما العلاقة التى تربطهم على طول الوقت الذى يمر للوصول لهذا المعنى النهائى ، وهو ، إذا أمكننا القول ، ومعنى استرجاعى ، حيث أنه لا يظهر فى السطور الأخيرة ولا يتضح حتى بانتهاء القطعة . ومن ناحية أخرى ، كيف تتشكل العلامات المسرحية ذات الدلالة؟ ما هى نماذجها؟ إن أى تشيل هو عمل لفظى دلالى بالغ الكثافة : الصلة بين الرمز والفعل (...) ، والطبيعة (التحليلية ، الرمزية ، أو المألوفة؟) العلامات المسرح ، التنبهات المليئة بالمعانى لهذه العلامات ، والاتصالات والدلالات وما تتضمنه الرسالة من ألفاظ ومعانى ، كل هذه المشاكل الأساسية للعلاماتية تجددها فى المسرح . ونستطيع القول إن المسرح هو موضوع علاماتى ذو امتيازات ، حيث أن نظامه أصلى ظاهريا إذا أخذنا فى الاعتبار اللغة (وهى تخطيطية) .

وقد تساءل كلا النصين عن أسئلة دون الأمل فى إيجاد حل لها . وقد تم تناولهما فى مقالات نقدية لبائيس Essais Critiques ، فى عام ١٩٦٤ . وقد كان هذا هو نفس العام الذى ظهرت فيه Elements des Sémiologie له (ظهرت أولا فى جريدة Communications ثم فى شكل كتاب فى العام التالى) . وهذا العمل الأخير كانت له مكانة هامة فى تجديد العلاماتية ، ولكن الاشارة لفن المسرح كانت نادرة وهامشية . إن رولاند بارثيز لم يكن ليعود لعلاماتية المسرح ؛ غير أن دوره كمصدر ملهم لا يمكن انكاره ، لولا هذا البحث لمؤلف هذه الصفحات .

العقدان الأخيران

فى بداية عام ١٩٦٨ نشر موضوعى «العلامة فى المسرح ومقدمة لعلاماتية فى العرض المسرحى» فى مجلة ديوجين (رقم ٦١) . وعبر كل من المصطلح «مقدمة» بالاضافة إلى

جملة «العلامة فى المسرح» وليس «المسرحية» عن مشاعر المؤلف كمستكشف فى مجال كان لا يزال لم يكتشف بعد إلا قليلا . هل نستطيع الحديث عن العلامة المسرحية خاصة إذا كان الحديث عن مكانة هذه النظرية فى هذا الوقت الذى نشأت فيه ؟ وحتى بعد مرور عشر سنوات ، فإن التساؤل العالمى عن هذا الموضوع ، الذى قام به جرنال فيرسوس (رقم ٢١) واشترك فيه ثمانية من المتخصصين ، لم يحظ باجابة واقية . أما بخصوص النص الخاص بى فى ديوجين ، فقد تطور ليصبح الجزء الثالث لكتاب *Littérature et spectacle* dans leurs rapports esthétiques, thematiques et sémiologiques والذى نشر فى وارسو فى عام ١٩٧٠ ، وقد نشر موتون Mouton الطبعة الثانية منها والثى توسعت إلى حد ما فى عام ١٩٧٥ (فى مجموعة «محاولة لفهم العلاماتية») . كانت نقطة التحول فى تاريخ العلاماتية فى المسرح هى عام ١٩٧٠ . فقد تضاعفت المواضيع ، والدراسات ، والكتب فى أوروبا والعالم بأسره . إن أول سرد نقدى للكتب فى هذه الفترة بقلم ماركوڊى مارينيس وياتريشيا ماجلى (١٩٧٥) يسجل مابين ثمانين مقالة وكتاب ، نشر معظمها بعد عام ١٩٦٨ . وهناك سرد للكتب الخاصة بالعلاماتية للمسرح ، بقلم الويسوس فان كيسترن Aloysius Van Kesteren (١٩٨٤) يسجل أكثر من خمسمائة عمل ، تخص الفترة مابين ١٩٧٦ - ١٩٨١ فقط . ويجب الاعتراف أن هذا الانفجار الكمى كان من أثره تفاوت فظيع على المستوى العلمى . ولم يفلت النظام الجديد من خطر الموضة : فقد شد انتباه عدد من الناس لم يكونوا مؤهلين بالقدر الكافى ، وقد أساء بعض المؤلفين استخدام مصطلح «العلاماتية» لكى يواكبوا التيار ، ولم تفهم بشكل جيد مفاهيم أساسية مثل الاشارة ، والمشير إلى والمشار إليه ، يشير . ورغم من ذلك فإن التوازن أثبت ايجابيته .

ودعونا نذكر ، فى ترتيب زمنى ، ومن خلال أربعين من الأعمال التى تناولت مشكلات المسرح والدراما من خلال وجهة النظر العلاماتية ، تلك الأعمال لباتريس بافيس Patrice Pavis (١٩٧٦) ؛ وبأولا جيللى يوجلياتى Pugliatti (١٩٧٦) ؛ وآن آبيرسفلد Ubersfeld (١٩٧٧) ، وفرانكو رافينى Ruffini (١٩٧٨) ؛ وأخيم اشيباك Tschbach (١٩٧٩) ؛ وكيرالاق Elam (١٩٨٠) ؛ وماركوڊى مارينيس (١٩٨٢) ؛ واريكا فيشر-ليشت (١٩٨٣) ؛ وأنديه هيليو (١٩٨٣) ؛ وميخائيل اسحاق (١٩٨٥) ؛ ووالتر بوشتر (١٩٨٥) ؛ ومارتن إيسلن (١٩٨٧) ؛ وفيرناندو دى تورو (١٩٨٧) ؛ وماريا ديل كارمن بويس نافس (١٩٨٨) ؛ ومارفن كارلسون (١٩٩٠) . أما بخصوص المؤلفين للمقالات فى الجرائد أو مجموعة لمقالات طورت الفكر عن العلاماتية فى المسرح ،

فإننا نذكر في ترتيب أبجدي مع حذف الأسماء التي سبق ذكرها) * سورين أليكمندر يسكو ، وچين أتر ، وادوارد بالكيرفان وزيمجينو أوسينسكى Zbigniew Osinski ، وميخائيل كورثن ، وامبيرتو إيكو ، وإيقلين إرتل ، وإرنست هيس - لوتش ، وستين چانش ، وچورجين دينيس چوهانش ، ووالتر أ. كوڭ ، ووالديمر كريسنسكى ، وسليمان ماركوس ، وچورج مونين ، وميهائى نادين ، وإيفو اوسولسوى ، ومارشيلو باچينى ، وأولجا واسحاق ريفزين ، وإيلي روزيك ، سيزار سيجر ، وأليساندرو سيريبارى ، وجرزجورز سينكو ، ومانويل سيتو ألبا ، وستيفانيا شوار جزنيسكا Skwarcysynska . (وإننى اقتصر هنا على الأعمال التى نشرت فى فرنسا ، والمجلترا ، وإيطاليا ، وألمانيا) (٩) .

وقد تأسست جمعية عالمية للعلاماتية للفنون الأدائية فى عام ١٩٨٠ ؛ وقد عقدت مؤتمرين ؛ واحدا فى بروكسيل عام ١٩٨١ والآخر فى رومومونت (١٩٨٤) . وقد عقدت مؤتمرات أخرى عالمية تركزت على علاماتية المسرح أو على الاتصال المسرحى ، وخاصة فى باريس (١٩٧٧) ؛ وميلانو (١٩٧٨) ؛ وفرانكفورت (١٩٨٣) ؛ وروما (١٩٨٣) ؛ ويوخام (١٩٨٤) وأوفيدو (١٩٨٦) . وقد نشرت بعض محاضرات الجلسات لهذه المؤتمرات .

بعد مرور اثنين وعشرين عاما : اتزان مؤقت

انتشرت بشكل مذهل بعد عام ١٩٦٨ ، بعد أن كانت متحيرة لعدة قرون ، العلاماتية فى المسرح أو الظاهرة الشبه مسرحية - التى كانت لوقت طويل مجرد تمهيد ، أو شكل بدائى ، أو شبه العلاماتية فقط . حتى لو اعتبرنا الأعمال العلاماتية الموثقة فقط ، فإن عدد الصفحات المخصصة لمدة اثنين وعشرين عاما للمسرح ، والتى نتفحصها من هذا المنظور تفوق عدة مرات ماكتب عن هذا الموضوع خلال ثلاثة وعشرين قرنا .

وليس من السهل صياغة صفحة التوازن لهذه الفترة الأخيرة ، وهذا إذا نظرنا إلى كمية المطبوعات وتنوعها الجغرافى واللغوى (فهناك دراسات بالداغرافية ، واللاتينية الحديثة ، والكتاتباتية ، والرومانية ، والمجرية قد ظهرت ، أما بالنسبة عن الدراسات المنشورة باليابانية مثلا ، فليس هناك أعمال كثيرة متاحة بالانجليزية أو الفرنسية) . إلا أننا سوف نحاول تقديم ماأحرزه هذا العلم الشاب والذي له جذور تبلغ من العمر آلاف السنين .

(٩) ظهرت فى المطبوعات الأسبانية التى تزايدت أعدادها بكثرة فى هذه الأيام بيليوجرافيا نقدية بقلم چريه روميرا كامبيللو José Romera Castillo ، بعنوان Semiotica Literaria teatral en Espnra ، عام ١٩٨٨ .

أولا ، فإنه خلال العقدين الماضيين تأسس علم العلاماتية فى المسرح كنظام على دراية تامة بأهدافه ومناهجه ، وبغض النظر عن التردد الخاص بالأهداف والمناهج ، فهو تردد مناسب لأي علم لم يتحجر بل قابل للنمو وباستمرار .

إن هدف هذا الفرع من المعرفة هو المسرح ، كما يوحي بذلك اسمه . والآن ماهو المسرح؟ إنه مصطلح متعدد المعانى ، وفكرة متعددة التكافؤ . وقد قسمت مجادلة حيوية علماء العلاماتية : هل يجب أن يتم ايضاح سابق للنص أو للعرض فى تحليل الظاهرة المسرحية؟ وقد قدم البعض تمييزا بين النص الدرامى فى مقابل النص المسرحى أو نص العرض (التمثيل المسرحى) ، لم يؤد إلى ترسيخ وضع ما حيث أن التساؤل ظل مطروحا ولم يختلف الجدل بين الـ Drammaturgisti والـ Spettacolisti (وهى مصطلحات استخدمها فرانكو رافينى).

ويبدو أننا نصل إلى الجواب المعقول الوحيد على هذه المعضلة المحيرة : فهناك مجال لطريقتين أو اتجاهين ، أو موضوعين للاقترب من هذا الموضوع لدراسة تتشكل منه العلاماتية للمسرح بالمعنى الواسع المصطلح . ومن الواضح أن الدراسة العلاماتية للعرض المسرحى أكثر تعقيدا ، وبالتالي أكثر صعوبة ، من تلك التى للنص الدرامى ، باعتبار التعددية للعناصر التى تشكل العرض ، وتعددية القنوات الحسية ، وطبيعة التمثيل السريعة الزوال آخذين فى الاعتبار النص المكتوب . إلا أن أكثر النتائج تشويقا هى مانحصل عليه عندما تكون الطريقتان للتقرب من الموضوع مؤسستين على نفس الاجراء ، عندما يقوم التحليل السيميولوجى للعرض باستخدام دقيق للمكونات النصية واللفظية ، وعندما يأخذ التحليل الدرامى للنص فى الاعتبار الملاحظة التصويرية .

وبعد موضوع السيميولوجيا فى المسرح تأتى المناهج . ويبدو أن تلك تتحدد حسب اسم هذا الفرع من المعرفة ألا وهو ، «السيميولوجيا» . ولكن يظهر السؤال التالى : هل السيميولوجيا منهج أم علم ؟ وهو سؤال قسم ومايزال يقسم خبراته . فكل شىء يعتمد على هدف الباحث . وكنظرية عامة للإشارة ، فإن السيميولوجية فوق كل شىء علم ، ومثال على ذلك ، عالم المنطق . ومن ناحية أخرى ، فإنه منهج لاتسان ما يطبق مفهوم الاشارة ومفاهيم مقارئة لواحد أو أكثر من مجالات النشاط الانسانى ، ومثال على ذلك ، يمكن أن نطبق هذا على عالم لغويات ، أو عالم اجتماع ، أو عالم اثنولوجيا ، أو مؤرخ فنى ، أو متخصص فى فن المسرح .

وقد أدرك هذا الاختلاف البعض ، من أمثال كريستيان ميتز Christian Metz ، والذين أرادوا الحفاظ على مصطلح «السيميوتيقا» (المأخوذ عن پيرس) من أجل النظرية

العامة للإشارة ، والحفاظ على مصطلح «السيمولوجيا» (وقد اقترحه سوشر Saussure) للانتفاع من مفهوم الإشارة في مجالات متعددة من الحياة الاجتماعية . وقد حافظ عليها أيضا البعض من أمثال أميرتو إكو Eco ، ورنارد پيريز Dupriez ، وفرانسيس وايتفيلد Whitfield ، والذين طبقوا السيمولوجيا لأنظمة مختلفة للإشارة . وقد استخدم الغالبية العظمى من المؤلفين واحد أو آخر من هذه المصطلحات ، والتي أصبحت متساوية وغير مقيدة ، تبعا لتلك الاختلافات ، وللنقص في وجود أجماع واسع المجال . (لاحظ القارئ أنه أعطى أولوية للاسم «السيمولوجيا» ، وهذا من منطلق احترامي لسوشر Saussure الذي أعاد ترويح هذا «العلم الذي يدرس حياة الإشارة داخل الحياة الاجتماعية») .

أما بالنسبة للسؤال عن معرفة ماهو موضوع سيمولوجيا المسرح ، والنص ، أو العرض ، فإنتى أجيب : إنه النص والعرض . أما بالنسبة للسؤال الثاني ، هل السيمولوجيا علم أم منهج ؟ فإنتى أجيب بأنه علم ومنهج ؛ أحيانا أحدهما وأحيانا أخرى الآخر .

وهاهما مثالان للمهام التي كان على سيمولوجيا المسرح مواجهتها ، واحد يخص موضوعها ، والآخر يخفي منهجها . أما بالنسبة للموضوع ، فكان من الضروري نبذ النظرية «الأدبية» للمسرح . فمذ نهاية القرن ١٩ ، كانت هذه هي مشكلة خاصة بالرؤية الجمالية لفن المسرح عامة . فكانت كأنها علامة على خصوصية العرض المسرحي ، آخذين في الاعتبار النص الدرامي . وكانت شيئا أساسيا لفهم تعقيدات الظاهرة المسرحية وجعلها مفهومة ، وإدراك «كثافة» الاشارات المكونة لها ؛ وعن طريق التمييز بين أنظمة الإشارة المختلفة ، فإن السيمولوجيا شاركت في رؤيتها بشكل أكثر وضوحا .

أما المهمة الثانية ، فإنها ذات طبيعة منهجية ؛ وكان من الضروري تجاهل تأثير اللغويات . وقد ذكرنا دور رولاند بارثر Barthes في إعادة ترويح سيمولوجيا المسرح . وهكذا فإن سوشوريان Saussurian لم يشأ المضى مع سوشور فيما يذهب إليه عندما قال الأخير : «إن علم اللغويات هو جزء واحد فقط من علم السيمولوجيا العام ؛ إن القوانين التي سوف يكشفها علم السيمولوجيا سوف يمكن تطبيقها للغويات» . فالسيمولوجيا كانت جزءا من علم اللغويات ليس إلا بالنسبة لبارثيس ؛ ومن هذا يتضح أن منهج الأخير يمكن تطبيقه كاملا على السابق . وقد كان هذا الوضع ثقيل الوطأة عن الميثولوجيا ، وقد فشلت كل المحاولات لتطبيق نماذج لغوية معينة لدراسة الظاهرة المسرحية ، مثل النحو ، وتركيب جمل للغة المسرحية . واليوم ، فإن الجميع يدركون ذلك تماما .

وينبذ المفهوم «الأدبي» والتقريب للغوى للمسرح ، أصبح الطريق مفتوحا أمام تقدير خصوصية فن المسرح كموضوع للتحليل . وهكذا فإن لنا الحق اليوم للإجابة بطريقة إيجابية على الافتراضات الحقيقية التى أعطيت لنا عام ١٩٧٩ فى مقالة «سيمبولوجيا المسرح» : و«الافتراض الذى تسير عليه بعض البحوث الحديثة هو إمكانية بناء موضوع مسرحى ، يقع فى مستوى ضمنى للنبناء السيمبولوجى ، ويمكن ترجمته ليولد العرض المسرحى بحيث يمكن لكل اللغات أن تعيه» (١٠) .

معضلات الحالية

إن مجال المعضلات الحالية لسيمبولوجيا المسرح متسع بأقصى درجة . إن النظرية العامة للشارات هى نقطة انطلاق لا يمكن تجنبها . وتتساوى معها طبيعة الإشارة ، وبنائها ، والأنواع المختلفة للشارات ، وصفاتها ومميزاتها (طبيعية / أو صناعية ، يحركها شىء ما / أو اعتباطية) . فكل أنظمة الإشارة تقريبا أو كل الشفرات تقريبا ، بالإضافة إلى القنوات الحسية منهكة فى السيمبولوجيا ، فى الاتصال المسرحى . إن طبيعة الإشارات المجازية وذاتية الكتابة ، ودلالاتها اللفظية والجمالية ، وقيمتها العاطفية ، أسئلة تتطلب اجابة . وكل شىء يتعلق بجعل الإشارة فى المسرح ، العلاقات بين المنتج والمستهلك (الجمهور) . وسوف اقتصر هنا على تحديد عناصر معينة للمشكلات ، وفى بعض نقاط قليلة تعتبر قائمة للأمانى :

١- يبدو أن كتابات سورشر قد دُرست بما فيه الكفاية ، ولا اعتقد أن عالم سيمبولوجيا فى المسرح سوف يجد مصادر جديدة للاسهام . ومن ناحية أخرى فإن أعمال بيرس ، التى نشرت والتى فى مخطوطات ، مازالت منهجا غير مستغل للمعلومات . فإنها ليست مجرد مسألة بحث عن الأفكار والمفاهيم العامة التى يمكن تطبيقها للمسرح فى هذه الأعمال ، ولكن هى عبارة عن إعادة قراءة كل ماكتبه ، مع مراعاة اهتمامه الحيوى بالمسرح . إنها مهمة طويلة وقاسية فى كل أعماله بترتيبها الزمنى وبترتيب تنازلى (بلومنتجتى ، مطبوعات جامعة انديانا) ، ظهر منها ثلاثين مجلدا ، أما الأربعة الأولى منها فظهرت بعد عام ١٩٨٢ . أما بالنسبة للمخطوطات المحفوظة لبيرس ككل ، فإنها تشمل على حوالى ٨٠٠٠٠ صفحة ، بها الكثير من المفاجآت السارة لعالم سيمبولوجيا المسرح ، ولفن العرض المسرحى بعامة .

(١٠) أ. ج. جريواج كورتبه ، السيمبولوجية ، وقاموس نظرية اللغة ، باريس هاشيت ، ١٩٧٩ ، صفحات ٣٩٢-٣٩٣ .

٢- ويستحق الانعكاس على المصدر ، وبالأخص ، على تطبيق هذا المفهوم لتحليل الظاهرة المسرحية ، التأمل بمعنى . إن بعض المؤلفين لا يدركون تماما وببساطة هذه الفكرة ، أو لا يشعرون بمقدورهم على استخدامها . ويذهب البعض الآخر بعيدا بحماس ، لما يؤدي إلى استخدامات بها بعض الحرية أو غير دقيقة ، أو قد تكون مسيئة للمصطلح «مشير» ، و«إشارة إلى» ، و«يشير إلى» . وما يجب علينا أن نحذره من البداية هو عدم خلط الإشارة بما تشير إليه (والمشير بدوره قد يكون إشارة لشيء آخر ، مما يؤدي إلى سلسلة كاملة من المراجع) ، ولا تخط بين المشار إليه والمراجع (أو المراجع لمثلث أوجدن وريتشاردز) ؛ وأخيرا أن نأخذ في الاعتبار التفريق بين المراجع الحقيقي في الميدان الأدبي والفني . وبجانب هذا فإن عمل المراجع في المسرح أكثر تعقيدا منه في العمل الأدبي . ونعني لاتعامل فقط مع مراجع لفظية ضمنا أو لفظية خارجية ، ولكن أيضا مع التفريق بين المشاهد الضمنية والمشاهد الخارجية ، وقد قسمت المشاهد الضمنية إلى أنواع عديدة بقدر المساندة المادية (جسد الممثل ، والمناظر ، والصوت ... إلخ) في التمثيل المسرحي .

٣- فن المسرح وهو أساسا فن محاكاة (وهي حقيقة يتقبلها الجميع) وهي مسألة معرفة ماهي العلاقة بين التقليد والطبيعة الأيقونية للإشارة المستخدمة في المسرح (وفكرة الأيقونة قد عارضها مؤخرا عدد من الباحثين) (١١) .

٤- هناك مشكلة في سياق محور بعض الأبحاث تستوجب انتباها خاصا ، إنها كيفية عمل الاشارات ، ودورة المعاني بين المرسل والمتلقي ، بالإضافة إلى التفاعل بين «الجانبيين» ، الخلاقين والمُشاهدين . وهذا السؤال يخص أي عملية اتصال ، أي سيميولوجيا ، ولكنها مهمة خاصة وحساسة في ميدان المسرح ، حيث الحذف والاستقبال يتوازيان بالضرورة .

٥- ماهي وحدة الإشارة أو وحدة السيميولوجيا للعرض المسرحي؟ وهل يمكن تعريفها في المقدار الزمني المتصل للتمثيل المسرحي؟ والحاجة إلى وحدات لكي نستطيع التجزئة قد شعر بها كل من حاول التحليل السيميولوجي للعرض المسرحي . وفي نفس الوقت ، فإن هذه المشكلة هي «صخرة الفيلسوف» (كما وردت على لسان كبير إيلام Keir Elam) ، أو Punetun lolens (كما وردت على لسان مارشيللو باجانيني) في كل الأبحاث السيميولوجية . وقد يبدو من الأفضل تطبيق بند فكرة «الوحدة» في التعامل مع العرض المسرحي من أجل مصلحة الوجود السيميولوجي وتطبيقه بطريقة أفضل للخصوصية

(١١) انظر تاديوسير كوازان Tadeusz Kowzan, "Iconisme O mimetisme? Semiotica

مجلة السيميوتيك ، مجلد ٧١ ، رقم ٣-٤ ، عام ١٩٨٨ صفحات ٢١٣ - ٢٢٦ .

المسرحية .

٦- وتقودنا النقاط الأربع الأخيرة للمشكلة المحورية ، ألا وهى خصوصية الإشارة المسرحية . فهل هى موجودة؟ لم نحصل على رد نهائى على هذا بالرغم من حدوث محاولات ناجحة . وقد يقر تعريف واف للإشارة المسرحية بعدد كبير من العناصر ، حيث أنها يجب أن تأخذ كل التفاصيل فى الاعتبار : الصناعية ، والمتعمدة ، والمعروفة ، والتقليدية ، والمحاكاة ، والسمة الأيقونية للإشارة ، والإشارة التى قد ترجع إلى خارج المسرح ، والإشارة المخصصة إلى اثنين من المتلقين أحدهما داخلى والآخر خارجى ، وهى إشارة عادة ماتكون متعددة التكافؤ ، والمتحركة ، والتى تتحول إلى رموز ، والتى تتمتع بقيمة جمالية ومؤثرة ، أو تعمل بالأشكال والصور أو التعاقب . وهذا النوع من التعريف لا يمكن أن يكون محدودا أو مقيدا ، ولكن يجب أن يبقى مفتوحا ومرنا (١٢) .

٧- وأخيرا ، أمنية لطبيعة أكثر عملية . فنحن نتأمل ظاهرة محيرة . حتى الآن تلقينا كتاب نظرية عن سيميولوجيا المسرح أكثر من أن يكون لدينا تحليلا ملموسا لعرض مسرحى . ويبقى أن نقوم بتحليل سيميولوجى مفصل لعرض مسرحى كامل . فقد أعطيت كثير من التحليلات الجزئية ، ولكن ليس هناك واحد منها شامل ، أو يمكن تطبيقه على التمثيل المسرحى فى مجموعه . ونحن نتفهم تماما الصعوبات التى يواجهها مثل هذا الأمر : من الأعداد الكبيرة لأنظمة الإشارة التى يجب أخذها فى الاعتبار ، إلى تعقيد العلامات المتداخلة بينها ، والمفصلات ، والمطالبة بتأثير عالمى والذى تقوم به عدة اشارات متزامنة ، ناهيك عن ذكر المشكلة التقنية للتجزئ ، ومشكلة تمييز الوحدات أو الكينونة . إلا أن كل من يرغب فى تأكيد حيوية سيميولوجيا المسرح الآن ، يجب أن يوجه جهوده فى هذا الاتجاه .

وإذا كان الأساس النظرى والمنهجى ضرورى للقيام بعمل تفسيرى وتحليلى ، فإن العمل على موضوع مسرحى ملموس ، ينعش بدوره الانعكاس المسرحى . إذا كان رولاند بوسنر Roland Posner يفكر فى سيميولوجيا عامة عندما كتب «إنه يجب كهدف بنا . جهاز نظرى يمكننا من فهم سيميولوجيا ووصف متجانس لكل التصرفات والسلوك ذو

(١٢) لقد وضعت تصورا معنا عن الإشارة المسرحية فى كتاب لى بعنوان Le Signe et le theatre (على

وشك الصدور) .

R. Posner, "Paradoxes Semiotiques de la parole dans Tristram Shandy de (١٣)

laurence Sterne ، المريدة الكندية للمحور السيميوتيكية ، مجلد ٨ ، رقم ١-٢ ، عام ١٩٨٠ - ١٩٨١ ،

صفحة ٣٣ .

المغزى» (١٣) . هذه الصيغة يمكن تطبيقها بكفاءة على سيميولوجيا المسرح .

هذا التقرير عن الوضع الحالى لسيميولوجيا المسرح وموضوعها وأهدافها ، يستحق التكملة بملاحظة مختصرة عن مجالات إنفادته . وهذا ليس مقصورا على الميدان التأملى ، فبالمعنى الشامل المصطلح ، فإن التحليل السيميولوجى للعرض المسرحى يمكن أن يخدم بشكل مؤثر فى الإثراء الثقافى على كل المستويات التعليمية . فإذا قام الانسان منذ المدرسة الابتدائية إلى دراسة الدكتوراه بفحص ، وتحليل ، وشرح والتعليق على النصوص الأدبية ، فمعنى ذلك أنه يدرس أفضل «استهلاك» للأدب ، بهدف استخلاص أقصى منفعة منه . ولا يحدث شئ من هذا القبيل للعرض المسرحى أو أى عرض آخر . إلا أنه فى الحضارة المعاصرة قد تزايد الدور الذى يلعبه الارسال المرئى أو السمعى - البصرى للحيثات الثقافى ، بالإضافة إلى الخلق الحقيقى . وحتى العرض المسرحى بمعناه الدقيق لا ينحصر فى المسارح ، فبان انتشاره يتزايد أكثر وأكثر عن طريق التلفزيون ، والفيديو كاسيت ، والفيديو ديسك ، وذلك دون ذكر السينما وأشكال العرض المناسبة للوسائل الحديثة لإعادة استخراج الصورة والصوت . فاليوم ، يدين أكثر الناس بمعرفتهم الأولى لشكسبير ، ورأسن ، وبيكيت ، للعروض والمشاهد أكثر مما هى عن طريق الكتب .

وتهدف الاجراءات النظامية إلى تشكيل تفكير نير ، وتنبيه المشاهدين الذين قد يرغبون فى أن تعطيهم القدرة على الاستقبال واستيعاب الثقافة التى تنقلها الأشكال المختلفة للعرض المسرحى - والمسرح هنا هو النواة - إذا ما أردنا تجنب التيار نتيجة للاستهلاك الزائد ، والغير منتقى ، وأحيانا المدمر للقدرات الذهنية الذى يهدد بالانهيار العقلى والأخلاقي والاجتماعى . ويبدو أن سيميولوجيا المسرح والعرض المسرحى بعامة قد تكيفا أكثر من أى أداة أخرى ، لهذا النوع من التشكيل ، حتى على المستوى الحدسى الابتدائى ، لأنها تسمح للمشاهد باختراق جوهر التمثيل ، ويعى التراسلات التى لاتعد بين كل مكونات العرض ، ويفهم الرسالة بطريقة أفضل ويتفسير أكمل ، أكان على وعى أو على غير وعى بمن ألف هذا النص بداية .

هل الترجمة ممكنة؟

١- غزوة مبكرة ومباغطة فى الموضوع

من الممكن أن نبدأ فى البحث عن إمكانية الترجمة بالبحث عن أساس أخلاقى مشترك لكل من عالم شرق آسيا والعالم الغربى . وتأتى الاجابات بسهولة ، بنعم أو لا قاطعتين ، فعلىنا على سبيل المثال أن نعد قائمة أو جدولاً للمقارنة بين مايعتقده الشرق والغرب عن الزنا ، ولكن هذا سيبدو مخيباً للآمال ، ففى أحيان كثيرة نكون نحن أنفسنا غامضين بالنسبة لما نعتقد ونشعر به تجاه تلك الموضوعات وهكذا فقد يتسالم عدد ليس بالكثير -وهم الأكثر وعياً- من أين ينشأ احساسنا الأخلاقى ، ربما نبحث عن مصدر كلمة "Ought" * . وقد يتسالم أصدقاؤنا من الشرق ماذا تعنى تلك الكلمات "Moral" *** أو "Ought" . ولست أظن أن الغرب يستطيع أن ينقل إلى الشرق بسهولة مايعنيه به "Sens of Obligation" *** كما ينقل إليه التكنولوجيا . وإذا أنت حاولت أن تترجم

* تعبير عن الواجب (يلزم أن ، يجب أن ، يقتضى أن) أو عن الاستحسان أو الأفضلية (ينبغى أن يستحسن أن) أو الاحتمالية (كان ينبغى أن) . (المراجع) .

** بمعنى أخلاقى (خاص بالتفريق بين الخير والشر أو الحق والباطل) أو مغزى أو عبرة . (المراجع) .

*** بمعنى الشعور بالواجب أو الالتزام . (المراجع) .

ترجمة : أمنية سعد

كلمتنا «Obligation - واجب أو التزام» إلى الكلمة اليابانية giri جيرى ، فإن هذه الترجمة تشوبها الشكوك ، حيث أن «Obligation - واجبات» لاتعنى ذلك فى الغرب إلا عندما تصادم مع نوازعنا الطبيعية المتأصلة فى كياننا . والاختبار الكانطى اللازم لاثبات صحة السلوك الأخلاقى لن يتحقق إلا إذا تصرفنا ضد أهوائنا وميولنا المفطورة .

وأحيانا ما يُعَدُّ الغرب - حتى بواسطة الغربيين أنفسهم - مركزا سيكولوجيا حبيس عقلانية بحكمها قانون «either - or (إما - أو)» : وأعنى بذلك أنه هكذا أو ليس هكذا . ومن ثم تصيح الحاجة - كنتيجة لذلك - دليلا على أن طبيعة الحياة المتناقضة سوف تسعى إلى كسر قيود هذه الـ «إما - أو either-or» الصارمة . وهل يمكن لإناس موثقين يمثل هذه القيود فى طريقة تفكيرهم ، أن يتفهموا على الاطلاق خيوط التفكير الشرقى الرقيقة السابحة فى الجو كخيوط العناكب .

هلى يكمن الخطأ فى طريقة تفكيرنا ؟ وماذا تعنى هذه العبارة «طريقة التفكير» التى تستخدم أحيانا لكى تحل محل هذه العبارة الشامخة نظرية المعرفة Epistemology . وإنه لمن المغرى أن يفرض الانسان ترجمة قد خلت من كل تلك التأملات المعقدة ، حيث أن للغرب تقاليده الخاصة فى تفكير يجاوز هذا التفكير المسمى بالعقلانية الغربية . إن الإلهام هو الذى يكشف معنى النصوص النوميئية* . وعندما يشارك الإلهام فى شىء من صلاحيات العلوم . نقول إننا استخدمنا الـ «Hermenetics - تأويلات» وهى كلمة جاءت من «Hermes - هيرمس» آله الحظ عند الإغريق القدماء .

كيف نحكى قصة «ought - واجب» سواء كنا نعتنق التقاليد البوذية أو المسيحية؟ إننا لاتنفع على خلفيات سهلة سابقة لما يسمى بـ «الفلسفة الأخلاقية» قبيل بدء ظهورها ، حتى فى كتابات ما قبل سقراط . ترى هل جاءت ought من شىء كان حيوريا فى يوم ما ولكنه الآن. قد ذُبل وطلت فعاليتها وانطوى على نفسه فى التقاليد الغربية الميتافيزيقية التى تفكر أولا وقبل أى شىء فى الكينونة؟ .

ودون الرجوع إلى الموضوع الذى تشكلت فيه أفكارى فإننى لا أشعر بأنى مستطيع أن

* من Nouméne وهو مقابل الظاهرة ، وهو عند كانط الحقيقة المطلقة التى لاتدرك إلا بالحدس العقلى وليس بالتجربة والادراك الحسى . (المراجع) .

أقدم لأصدقائي الشرقيين اجابة أمينة .

... وعليه أن يضع في اعتباره أيضا وفوق كل شيء عده ، أن كل تأمل في ذاك الذي يمكنه الآن أن يأخذ سبيله إلى البزوغ والازدهار إذا هو فقط - من خلال محادثة مع المفكرين الاغريق ولغتهم - ضرب بجنونه في أرض وجودنا التاريخي. وهذا الحوار مازال ينتظر بدايته . وبالرغم من أن هذا الحوار لم ينتهيا لذلك قاما بعد ، فسيظل بالنسبة لنا شرطا أساسيا بالنسبة للحوار المحتوم مع عالم شرق آسيا (٣ ، ص ١٥٨) * .

ولهذا يجب أن أبحث أولا في أعماق ذاتي وأن أضع يدي على تلك الأشياء المنسية ، تلك الأشياء التي ستسمع لي أن ألمح فيها شيئا مما ترسب في الأعماق وأعطاني الكثير ، ولكنني ظلمت غافلا عن تأثيراته بعناد واصرار .

وقد يدفعنا البعض إلى الاعتقاد بأن هناك فروقا تنافر ما بين الحضارتين الشرقية والغربية ، ولعل كيبلنج Kipling قد آمن بهذا عندما قال « إن الشرق شرق ، والغرب غرب » . وإذا كان قد رأى ذلك فقد كانت رؤيته أثقب منا جميعا . ولكن من ذا الذي يقول مثل هذا القول الآن بعد الامتزاج العالمي الذي يأخذ مكانه في الوقت الحالي . وعلى النقيض من ذلك ، فإنني اعتقد بأننا تكافح الآن لنجد مكانا نشعر فيه بإمكانية الاشتراك في شيء ما . وهذا الشيء المشترك يمكن أن يلعب دوره كبديل للصدقة ، وحتى في العداوة فسوف نجد شيئا مشتركا طالما أن المجهول المطلق قد يثير قزعنا إلى حد يمنعنا من محاربتة . أو هل المجهول في حد ذاته هو الرعب الأعظم ؟ ربما لا ، فقد يولد المجهول بداخلنا توقعا ما ، توقعا لاشارة تنبئ عن الصدقة ، غير أنه وبعد كل شيء هناك مغامرون فيما بيننا ، وهؤلاء المغامرون يتوقعون المجهول ، ومع ذلك فهم يشعرون بأنهم قادرون على قهره ، إنها واحدة من السبل التي نصل بها إلى تعريف لذواتنا كما لو كنا غد ذواتنا إلى عوالم بعيدة . وأن الأصداء القادمة من هذه العوالم البعيدة تؤكد لنا وجودنا ، وهكذا فإن مهمتي أن أقنعكم بأنه :

● فيما يتعلق بتفاهمتنا المشترك ، عندما تزيد الاحباطات والمآزق ، وتلف هذه الأمور التي تتعلق بالدين أو الفن أو الفلسفة ، فإننا في حضرة مجهول سحيق .

* انظر المرجع المشار إليه في نهاية هذا المقال .

● ونتيجة لهذا فإننا - وقد امتلكتنا حالة من التحفظ والاحتراز - لسنا فى حاجة ملحة لأن نصادف ما نتوقع .

● وهكذا فإننا فى النهاية سنخوض شعورا معينا بالمغامرة سبق أن أشعله توقع مجئ ماهو مفاجئ غير منتظر .

٢- أشياء غير مألوفة تأتى من بعيد

إن «الشاذ أو الغريب Strange» ليس إلا مواجهة مع «الآخر - Other» . وهذا

«الآخر» ليس ببساطة مسألة عقلانية ، فلقاء الأسبانى مع الأزتيكى* ، واليابانى مع البرتغالى ، كلها أمثلة على المواجهة مع هذا الآخر . وتبدو أهمية تلك المواجهات عندما لا ينظر إليها كشيء غريب على وجه التحديد ، وإنما بالأحرى كشيء عادى أو مألوف ، بحيث تصبح جميعها شديدة الألفة ، حتى لو كانت آلهة ، على نحو ما كان الأزتيكيين ينظرون إلى الأسبان الذين كانوا بالنسبة لهم آلهة عادية . وكثيرا ما أفكر فى أن الأغريق قد خلّبوا البانثا على وجه التحديد لأنهم أسلموا ذواتهم لما هو غريب على نحو يصعب وصفه . ويبدو أن النشوة والجدل كانا يعصفان بهم عندما يواجهون ذاك الذى لا يوصف ، والذى كان يدعوههم بصفة مستمرة من بعيد .

ولهذا فإننا عندما نفكر فى الشرق ، فإننا كالعادة نستسلم بسهولة لموهبتنا فى رؤية المألوف الذى هو كل ما نستطيع أن نراه . أحقا لا يوجد شيء مثل أن توسع من ذواتنا تدريجيا حتى نبغ وجود المجهول؟ لنضع فى اعتبارنا مرة أخرى المقابلة بين أمريكا ما قبل كولومبس والغرب ، فلربما ساعدنا هذا . إذا كانت أمريكا ما قبل كولومبس شرقية أساسا . وحينئذ سنرى أن هناك تكرارا محتوما تقريبا لمشكلة لم نضع لها عنوانا بعد .

إننا قد نسمع جدالا عن أن لغة «النافاجو Navajo»** لها علاقات بنىوية بمجموعة اللغات الطائبة*** التى تضم اللغة اليابانية . ترى هل هذا مثال آخر لمجهول لن يظل

* نسبة إلى شعب الأزتك وهو أحد قبس الهنود الحمر التى كانت تعيش فى المكسيك (المراجع)

** شعوب من الهنود الحمر تنتشر فى شمال نيومكسيكو وأريزونا وكولورادو (المراجع) .

*** نسبة إلى جبل الطائى فى شمال الصين يسكانه ولغاتهم (المراجع) .

مجهولا قطعا؟ وإذا كانت هذه المشكلات لاتخصنا فإننا لن نتساءل مطلقا عن كيف أن الـ «We» الخاصة بنا قد شكلت - سلفا وحتى قبل أن تكون هناك - هذه الأمور التي تعتلئ كالأشباح - وسط هذا العجب - أطيافا بعينها تلازم إدراكنا لماهيتها سواء أكانت شرقية - آسيوية أم غربية . إن الرغبة الملحة فى أن يلج كل الناس بما يعنيه شىء ما فى الحقيقة تجتاحنا تماما ، وبعد قليل تداعبنا هذه السيانات برقة ونعومة لأننا نغفلها ونفقد النظر عنها .

إن كل ماذكرناه يدخل فى نطاق شريعتنا وإننا لنتوقعه . وإنه لمن الغريب توقع مثل هذا الأمان فيما اعتقد ، فلكل منا طريقته فى توقع «الآخر» ، وفى هذا التوقع هناك الآخر ، فنحن نتوقع وجود الله بالطبع ، ونتوقع «السنيتا Sunyata» ، كما نتوقع «السامادهى Samadhi»* بطبيعة الحال، ونحن أيضا نتوقع مثل هذه الأعياد الغطاسية التى يمكن أن تقع ما بين طرفة عين وانتباهتها ومن ثم لا يفتن لها أحد .

وينبذ قاس ودون أى تفريج أو رحمة فإن السعادة تخرجنا نحو الداخل بعيدا عن تلك الوقائع المفاجئة التى احتفلت بها التراجيديا الاغريقية ، وهذه الوقائع لم تكن أبدا بشيرا بسعادتنا .

وبالرغم من عدم وجود هذا المثال التراجيدى القديم لدينا - إذ حل مايشير الشفقة والرتاء محل التراجيديا الآن - فإن السماوى والمقدس هو الذى يلهمنا ، ولقد اغرقتنا الروح الإلهية فى ألقى العذوبة والضياء الذى يستمر رونق وشمولية مغزاه وغايته فى الحضور الدائم لرسالته . إن كلمة «Hermeneutic» بمعنى تأويل أو تفسيرى لا تحمل أكثر من هذا ، وهو أن أى نص يمكن معاناته وتجربته ، وليس فهمه فحسب ، وهذه المعاناة هى حقيقته الخاصة التى غالبا ماتكون الأخبار الطيبة التى تأتى بها شيئا مبهجا .

وتعترينا شكوك فى هذه التجارب أو الخبرات ، فهى ليست شيئا عاديا . وعلينا أن نكون على نفس مستوى النورانيات الإلهية ، فهذه الأماكن السامقة لاستطيع أن نطأها بأقدامنا . ومثل هذه النورانيات يجب تمييزها عن الاستماع إلى الموسيقى التى تندى لها راحت الأيدي . ولا يعد هذا انعطافا حادة فى مجرى الحياة ، كما وأنه ليس اهتداء أو

* السنيتا : اعتماد العناصر المؤلفة للأشياء وللذات (فى البوذية) . السامادهى : حالة من التركيز العميق الذى يؤدى إلى الاتحاد فى الحقيقة النهائية (فى الهندوكية)

تحوّلا إلى عقيدة .

إن الهدى مشكلة فى حد ذاتها ، لأنه ليس ضمن مجريات أمور الحياة العادية . وهو كذلك بالتأكيد من تعريفه ، بالرغم من أننا لامتلك تحديدا واضحا له . ترى ماذا سيكون التعريف الشرقى لكلمة «الهدى Conversion» ؟ وإنّا لتصادم عن هذا فقط فيما بيننا وبين أنفسنا ، هل هو تجرية ياترى ؟ . إن سياق اللاهوت الغربى (١) لا يعتبر الهدى شيئا يقع للذات ، ولكنه بالأحرى موضوعا بين الذات والرب . إن للهدى تبعات يجب أن يلتزمها المهتدى ، ومع ذلك فإننا نعرف إن هذه التبعات ليست فى حاجة لأن تكون أبدية . فكل قصص حنانيا Ananias (٢) لن تخيف المهتدى من أن يرتد عن هذه الهداية .

ويمكن كتابة العديد من الكتب عن ردة سيفيرا Sephira وحنانيا . وضراوة البحث عن ضمان نجاتنا يقوض الخلاص ذاته ، وهذا ليس صحيحا كل الصحة مادامت هناك أشياء أخرى يمكن أن تظهر مثل العودة إلى الحياة العادية بكل مشاغلها ، كما لو انتهت مطاردة غرامية مشبوبة بالزواج فى نهاية الأمر . لقد ظهر اللاهوت الأخلاقى لكن يؤمن هذه التبعات ويصونها . وهذا الاتجاه على أية حال ، لا يحول دون الاتحساس المفاجئ لتبعاتنا وأعرافنا كما لا يعيق انسياها أيضا . فلماذا لاتخاف ؟ هناك سؤال تابع يبصرنا بالخوف الذى يجتاحنا جميعا خشية إلحاق العار بتبعاتنا ، وهذا السؤال هو لماذا نراكم كل هذا القدر من الرفض والاستياء للمرتد عن عقيدته؟ وأستطيع أن أدعى هنا أن هذا الخوف إنما هو صدى للغة يستولى علينا على حين غرة . لقد اتخذنا اللغة فترة طويلة على أنها مجرد أداة يمكنها أن تعبّر عما نشعر به أو يجول بخواطرنا عندما نستخدمها الاستخدام الصحيح . وهذا التصور الذائع للغة سناوود طرحه على بساط البحث بمساعدة التأمل فى إحدى مقالات هيدجر بعنوان «محاورة عن اللغة» (١) . وهو مقال يضى بخطو صامت جدا إلى حد لا أستطيع معه أن أقول بأننى أعبر عن فكر هيدجر . وإذا كان الحوار (الذى سقته) قد استطاع أن يقول شيئا دون أن يفصح عن كل شيء ، فلعلنى أكون قد وفقت فيما يتعلق بطريقة العرض وبالتالي فى التفسير .

(١) انظر على سبيل المثال Kierkegaard, Philisophical Fragments

(٢) العهد الجديد .

٣- عندما نفقد امكانية الترجمة

قال البعض إن ميتافيزيقا أرسطو ماهي إلا نتيجة طبيعية لقواعد اللغة . أترانا ندرك ما نقول عندما نتعرض لمثل هذه الموضوعات ؟ إنني لعل ثقة من أن الكثيرين ممن فكروا في مشكلة الترجمة سوف يقولون إن الحوار بين الشرق والغرب ربما يكشف لنا عن أن هناك « مصدرا واحدا » منه نستقي تعاطفنا المشترك واحتياجاتنا المشتركة ، والجماعية التي توالف مابين طرائق تعبيرنا المختلفة . ويمكن أن غضى إلى أبعد من ذلك فنقول إن لدينا جميعا قواعد لغوية مشتركة ؟ وإن أى استفسار بشأن اللغة هو في الواقع استفسار عن العلاقة بين تفكيرنا وبين اللغة ، وهو ماقد يوحى بأن تفكيرنا يختلف على نحو ماتختلف لغاتنا .

وتظهرنا مقالة هيدجر [١] على فائدة التحفظ عند الاقتراب من شيء غير معروف . فالفروق الدقيقة تختفي تماما باللامبالاة الحميدة . وكما ذكرنا من قبل ، فمن السهل جدا إقامة أساس مشترك ، ومن السهل جدا أيضا أن يصيغ هدونا ورضانا الحلول لفرزتنا الحقيقي من الحياة على الأرض . فعلى سبيل المثال :

جيه (٣): وهكذا فإن ما نريد أن نعرفه في الحقيقة ، هو كيف يكون علم الجمال الأسمى مناسباً لكي ينجح وضوحاً أكبر لما يهب فنرنا وشرنا طبيعتهما .

إف : وهو ما ينبغي أن يكون ؟

جيه : لقد أطلقنا عليه الاسم الذي ذكرته آنفاً وهو إكي Iki .

إف : بقدر ماسمعت هذه الكلمة تتردد على شفتي كوكي Kuki كثيرا ، إلا أنني لم أخبر ماتعبر عنه تماما .

جيه : وفي نفس الوقت فإن ماتعنى قوله بكلمة « Hermeneutics علم التأويل » قد أضاء كلمة إكي للكونت كوكي بشكل واضح .

إف : على قدر ماستشعرتها ، فإنني لم أستطع أبداً أن أتابع فكره . (١ صفحة ٣)

إن كلمة Iki لم تترجم . وقد تقفز دون شعور منا بأى تردد ، مع أننا نحتاجه فعلا ، ونقول « نعم ، إن هذا هو ماتعنيه تماما بكلمتنا Grace ! (فضل أو منه) وإن خسائرننا

(١) جيه J : زائر ياباني وإف F : موجه الأسئلة .

لتغرب عن بالنا عندما نستخف ونصل إلى فهم متسرع «للآخر other» . ولعل التحفظ فيما اعتقد هو أحد الدروس الهامة المستفادة من هذا المقال [١] ، أما الدرس الثانى الذى نتعلمه فهو أننا سنجنى الكثير من مثل هذا التريث . ترى هل يمكن أن تقول بأن هناك شعورا أعمق بما هو ملائم من ذاك الذى يمنحه لنا نحسب ، رضانا الفورى بما نصادفه من دفء وانتعاش تبعتهما المشاركة؟ وهو مانعركه عندما يلتقى غريبان يسأل كل منهما الآخر عن كيت وكيت . إن هذا الاتجاه يستحق تفكيراً دقيقاً ، وانى لأعتقد أنه يعمل فى طياته مغزى لعدميتنا .

ويتحدث الكونت كوكى عن أكى بهذه الطريقة :

لقد تحدثت عن الألق الحى الذى من خلال بهجته المليئة بالحياة ينطلق بريق شىء بجوارز الاحساس (١١، صفحة ١٤).

أعتقد أننا نستشعر هنا معنى واضحاً ونسعد بوصف مألوف لخبرة جمالية مشتركة ، ولهذا السبب سرعان ما باتى الخطر ، حيث أننا نتخيل أن لدينا أرضية مشتركة . مثل الخبرة المشتركة . وما أكثر ما يمكن أن يقال عما يمكن أن تكونه هذه الخبرة المشتركة . هيا نعود للوراء . إن صديقنا الأجنبى يرى فى الأفكار الغربية سبيلاً لتوضيح أفكاره التى يحتمل أن تكون مشوشة عن فنه ، وشعره ، ودينه . فهل ياترى يعلم بأن عليه أيضاً أن يعى مايلى : وهو أن التمييز ما بين عالم مُدرك أو محسوس وبين عالم مافوق الحس أو الادراك لهو أمر يطبع كل الفكر الغربى فى تناوله «للواقعى» .

وفى هذا الوضع المتأزم ، فإن سياقا مرواغاً ينحل ، سياقا يضم طريقة التفكير المبتاقيزى الغربى والتكنولوجيا الغربية . وتُكرهنا الدراسة هنا على التوقف عند التوتر فيما بين صناعة السينما اليابانية نفسها وبين عالم شرق آسيا (٤) . ومن المفترض أن اليابانيين بالنسبة لشئون الفن لا يسمعون للتكنولوجيا الغربية باقتحام هذه البنية الرقيقة الخاصة بهذا العالم الآخر الشديد الاختلاف ، ولعل دراسة أحد نماذج الفن اليابانى سوف تساعدنا فى هذا المجال ، إننا لن نعبأ بقنون الرسم على الحرير أو زخارف الخط أو

(٤) أود أن أذكر القارئ هنا أن اللغة موقوتة ، ونحن على أى الأحوال نسأل ، هل العالم واحد أو عالمين متداخلين .

الحزفيات ، وإنما بالفيلم الذى يعتبر مجالا للاتصال فيما بين عالين من المفترض أنهما مختلفين .

ويبرهن النص على أن الفيلم اليابانى يحاول أن يوقع عالم شرق آسيا فى إسار نوع من الموضوعية والتأطير اللذين يجب أن يأتيا مع تقنيات التصوير الفوتوغرافى . ويفتقد عالم شرق آسيا هذه الموضوعية . ولناخذ فى اعتبارنا مسرح «النو»* ، فهذا المسرح يكون خاليا تماما ، وهذا الخلاء يطالبنا بأقصى درجات التركيز ، وهكذا فإن أقل حركة قد تأتى بأشياء بالغة الخطر والأهمية ، تماما مثلما يمتد الجبل . ونطلق على هذه الحركات : الايماءات ، وكل إيماءة تستحضر علاقة أو نسبة معينة (١) ، صفحة ١٨) . ولنحاول أن نخطو للخلف وننساها عما يكشف عنه الفرق بين إيماءة فى وسط إحدى مسرحيات «النو» وبين إيماءة فى الفيلم اليابانى «راشومون» .

والواقع أن خلاء مسرح «النو» خلاء مشحون : فهو طليق بلا حد أو قيد ، ينتظر اخراجا يفرغه من شحنته ، ويجدد توتراته . وتستطيع الإيماءة أن تركز على شيء وأن تدفعنا إلى المشاركة فيما يأتى به هذا التركيز إلى الوجود .

من ناحية أخرى فإن تقنيات التصوير تفيد الايماءات فى الفيلم . ويركز المخرج على الإيماءة حتى يستطيع أن يتحكم فيها عند عرضها على الشاشة . حتى أنه قد يلجأ لتحقيق هذا إلى الصورة القريبة والتأثير علينا هنا يكون من خلال خضوعنا للمرامى والأهداف التى يصنعها التكنيك الذى تقتضيه صناعة الفيلم .

وهو ما يجب أن يكون نفس الحال بالنسبة لأى نوع من التفكير تسيطر عليه المنهجية التى تشل قوة التجميع التى تنتمى إلى الإيماءة التى نطلق عليها التفكير .

وتلك المنهجيات يتم التخطيط لها منذ البداية ، وهى دائما ما تحقق لنا ذاك الذى يقع فى إطار توقعاتنا . ولا يمكن أن تصبح أحداث حياتنا التى لاتقع لنا إلا مرة واحدة موضوعا للبحث العلمى . وبصدق هذا ، لا لأن تلك الأحداث شديدة التفرد لدرجة أنه

* مسرح النو : نوع من المسرح ظهر فى اليابان فى منتصف القرن الرابع عشر ، وهو تطوير لقصة دينية كان يعبر بها عن أحد طقوس الديانة الشنتوية ، ويتسم هذا المسرح بالايمايات والحركات التعبيرية ويتميز بالركة فى الأداء والتعبد بالاحتشام .

لا يمكن وصفها فحسب ، بل على العكس ، فإنها قد تكون أكثر سوانحنا عمومية . فلقد
فشلنا تماما فى ملاحظة الضمير "Nostra" فى استهلال الكوميديا الإلهية :

فى منتصف طريق حيراتها
وجدت نفسى ضالا فى غابة ظلماء
إذ ضاع منى الطريق القويم

وهذه الأحداث لاتقع بسهولة فى متناول تصوراتنا أو أفكارنا الجاهزة . ويقرر هيدجر
بأن :

وحتى عبارة «بيت الوجود» لاتزودنا بأى تصور لطبيعة اللغة ، وبالحزن الفلاسفة العظام الذين لا يرون،
من خلال سخطهم ، فى مثل تلك العبارات إلا انحطاطا فى التفكير .

إن الاقراط فى التنظير لا يُعدّنا الأشياء الميسورة الدانية . ونظرية المعلومات، طريقة
فعالة للتحدث عن اللغة . فهى تزودنا بتصور عن المعلومات يحدد لنا كمها ، ويمكننا
حينئذ التحدث عن فعالية نقلها ، وربما نستطيع أن نُعلمك بكم التحول الداخلى فى
اليونانيساد Upanisads* . ولا يوجد خطأ واضح بخصوص ما ذكرنا ، ولكن الضرر
يكمن فى سيناريو أقل طرافة وأقل وضوحا ، عندما يطفئ علينا الاحساس الجارف
بالمتهجية ، وقد نضيق ذرعا بالأشياء العريضة التى لاتشير إلا من طرف خفى ، فلما أن
يشرح لنا أحدهم ماتعنيه عبارة بيت الوجود ويوضح لنا كم من الغرف يحتوى ، أو أن
العبارة سرعان ما يشيع استخدامها فى كل مكان دون تفكير ، كما لو كان كل انسان
يعرف ماتعنيه ، أو ما يفترض أن توحى به . إن التصورات تتطلب منهجية بالضرورة .
ونتيجة لهذا ، فإن قوى تفكيرنا المتخاذلة قد سبق صوغها ، وتتحول تساؤلاتنا إلى مجرد
استفسارات لها تبعاتها فحسب إننا ورثة دين شعاره «افعل الشئ بنفسك» ، دين لا
يتوقع مكافأة ما ، وإنما يتوقع ضمانا لجيدوى أعمالنا ، وعلينا أن نعمل فى سبيل كل
شئ ، فبعملنا وحده يصبح كل شئ ملكا لنا . حتى أننا لنعمل من أجل خلاصنا ،

* Upanisads : رسائل فلسفية تدور حول كتب الفيدا الهندية الأربعة . وهى تنتظم جدلا فلسفيا
يغطى عديدا من المشكلات مثل طبيعة الله والروح والانسان والعالم والحقيقة المطلقة (المراجع) .

وعندما نملك الشئ فقط ندرك أنه حقيقى ، فالحقيقة مثلها مثل الثقة مفقودتين ، ونحن لا نستطيع أن نظل صامتين فى حضرة كل ماهر صعب وعويص .

هذه صورة قائمة كما لو كانت الترجمة شيئا مستحيلا تقريبا ، وكما لو أننا عندما نترجم لا يتسلل إلى أسماعنا غير صوت أنفسنا ، ويقول كل من الشرق والغرب إن خلاصنا قد يظهر فى أحلك لحظاتها ، بل لعله لا يظهر إلا فى أحلك لحظاتها فحسب .

٤- استعادة الأساس

هل الصبر فضيلة منافية للعقل؟ وألا يجب أن تختير المعانى المختلفة حتى نصل إلى شئ ملائم؟ وإذا طرحنا هذه الأسئلة ، فإن هيدجر يقترح أننا بهذا نكون فى حضرة اختلاف هام وحاسم بين التفكير الغربى وتفكير شرق آسيا . ونحن لا نسأل غالبا بفضول عما تعنيه بملامة الشئ الملام .

لقد قام صديقنا اليابانى فى هذه المحاورة ببعض الترجمة من الألمانية .
«..... وبينما كنت أترجم ، كثيرا ما شعرت كأنى أضرب جيئة وذهابا بين واقع لغتين مختلفتين ، حتى أنه فى لحظات كان يسطع على شعاع يجعلنى استشعر أن ينبوع الواقع الذى تستقى منه هاتين اللغتين المختلفتين تماما ، إنما هو ينبوع واحد . (١ ، صفحة ٢٤) .
ونشعر عند هذه النقطة باغراء شديد للإتيان بقاعدة تدرج تحتها هاتين اللغتين وتشبهان بها ، وينبغى أن نؤكد هنا وفى إصرار شديد : على أن صديقنا اليابانى يستنكر هذا الاغراء .

قد يحرك هذا الكبح أو الإعاقة تفكيرنا . ودعونا نعيد التأمل فيه ، فهل هناك إعاقة لم تكن إلا نتيجة لـ :

* ولعنا بالايهام .

* الكسل .

* العجز المتواصل عن متابعة سياق مناقشة ما ؟ .

والجانب الآخر فى هذه الاعاقة هو الحرية ، كما أن الجانب الآخر لتلك الحرية هو المخاطرة . والمخاطرة هنا تكمن فى أنه حتى لو أصبحت لدينا رزمة ضخمة من المعانى ، فمن الممكن أن تكون لها ذوابات متفلتة وسائبة تضللنا فى كل اتجاه .

وإذا رجعنا للوراء عندما كنا نحاول أن نتسقط الطريق الذى إليه تنتسب الكينونة واللغة معا ، فسنجد أن هذه الإعاقة قد أصبحت شيئا طبيعيا جدا بالنسبة لنا ، وتدفعنا هذه الاعاقة إلى عالم يمكن أن يكون الفكر فيه بلا تصورات ، وأن يكون الفكر بلا تصورات معناه أن نواجه بالقلق ماهو ملفز يتعذر حله ، وعندما نواجه الملفز ، تكون بداية تعلم مايعنيه أن تكون حياتنا علامة استفهام . وبالتالي فإننا نتساءل : هل من الممكن أن تستقيم علامة الاستفهام هذه لتصير علامة تعجب ؟ .

إننى أعلم أن البعض سوف يستشعر ضغطا أو اكراها يشبه الزن *Zen لدى هذه الملحوظة الأخيرة ، حيث نتوقع أن يصبح الشك العظيم تأكيدا لما هو موجود بالفعل . وعلى النقيض فإنى أعلن أن هذه الصياغة تأتى بسهولة كبيرة وربما قبل الأوان ، أو ذاك مايددلى على الأقل .

وربما تأتى الحقيقة فى النهاية سهلة ومبكرة ، لقد كانت الحقيقة يوما ما ذات شفافية . ويسألنا أرسطو فى الفصل الثامن من الميتافيزيقا ، كيف يمكن نميز طبقة تعمل ، وهو هنا لايقترح أن نجرب اختبارا ، طالما أن العمل شئ لايمكن اخفاؤه أبدا ، والحقيقة هنا هى أنه إذا كانت هناك طبقة تعمل ، فالعمل مُدرك وواضح وجلى . فإذا كان عمل «ماهو واقع» لادليل عليه . حينئذ لا يكون هناك دليل على «الواقع» ذاته ، فإذا اعتقد أحد فى إمكانية العودة الدورية للأشياء ، حينئذ قد لا تكون الحقيقة هى الشئ المعقد المتناقض الآن ، هذا إذا افترضنا أساسا وجودها .

إن اهتمامنا الأول هنا قدوم أتى قبل الأوان ، قدوم قد تولد عن كثافة التوقعات المحسومة ومايصحبها من أوهام . كما أن هوس توقعنا لهذا القدوم سينجم عنه الشئ . الذى لاتتمناه على الإطلاق ألا وهو القدوم الزائف . دعونى أثير الآن مغزى هذا المقال القصير ، إنه كبح للتوترات ومايكاد أن يكون تناقضا يفوق الاحتمال وثورة فى وجهيهما . كبح يخطبنا بهذه العبارة : إن كانت هكذا فلتنبق بصحبتها .

* Zen : إحدى مدارس البوذية الماهانية ، نشأت فى الصين واستوطنت اليابان ،وتقوم على ترويض النفس والتأمل العميق وبلوغ الاستنارة الروحية بالتهضر الحدى المباشر فى الحقيقة التى لها حجيتها وتعاليمها ، والتى تجاوز كل التصورات العقلية ، وهى تعبر عن تعاليمها فى صيغ متناقضة وغير منطقية(المراجع) .

لقد تاهت منا صيغة واضحة تقدم بها حضور ماله حضور ، فالحلاء والعدم ليسا ببساطة كلمتين لاتتمخضان عن شيء . ومن ناحية أخرى فإن شيئا ما بالنسبة للانسان الغريبى هو الشيء بدون حالته من الحلاء - وهو مالا نعرفه - والذي يمكن للمفكرين أن يجعلوا من جلالاته ووضوحه شيئا ممكنا . إننا ندر في حلقة تصون ذاتها كحضور بسيط متحرر من حضوره ، فنحن لاتعرف شيئا عن الدور الذى سيلعب عبر خشية المسرح الخالية . وهناك بعض المترتبات الهامة على هذا ، منها أننا سوف نؤمن بأن كل مانستطيع التفكير فيه سيكون له مكانة «شيء ما» ، وإننا سوف نحول كل الأشياء الحاضرة إلى موضوعات ، كما يترتب عليه أيضا نتيجة مبهمة بعض الشيء وهى أن الكم سيسود . إذا .. ماهى أكبر المشكلات التى تواجهنا ؟

.. لأن مايمهم هو رؤية الظاهر كحقيقة لـ «الحضور» فى أصله بذاته (١ ، ص ٤٠) . وفى هذه اللحظة يتحول الحوار لاتجاه آخر ، ويقرر صديقنا اليابانى فجأة :

... إننى أشعر بشكل عميق بهشيجة خفية مع تفكيرنا ، وخصوصا لأن مسلك تفكيرك ، ولغة هذا التفكير مختلفة بمرمتها . (١ ، صفحات ٤٠ ، ٤١) .

لقد كانت المناقشة قبل ذلك توحى بأن الانسان كيان يسعى للتوفيق بين توترات ، وتوترات أبعد من أن تكون فى متناول الانسان ، فهى كونية فى نطاقها . بيد أن علينا أن نستشعرها فى خلو الأشياء ، لأن الشئبية ثم كمالها فيما بعد ، يحتمل ألا ترد إلا مع حضور الحلاء نفسه .

ويمجرد أن نبدأ فى بلوغ مكان نبدأ منه فهم جوهر الانسان على أنه هو الذى يستطيع اجتياز التخوم فيما بين الشئبية والحلاء ، وحال أن نبدأ فى النظر إلى تلك التخوم كحمل يشتد وطؤه على الانسان على نحو تتولد معه اللغة من هناك ، حينئذ يمكن أن نحازف بترجمة Iki . إن الاستعراضات التمهيدية التى مرونا بها من المفترض أنها قد نقت الأجواء للتفكير فى التجربة الجمالية أو العلاقة بين الذات والموضوع . لقد أصبح مسرحنا خال الآن.

٥ - ترجمة Iki

إن المحاولة الأولى لترجمة إكي Iki هى أن نتحدث عنها على أنها «Gracious

عطوف أو حلو المعشر» . (ص ٤٤) ومن الممكن أن يكون هذا مناسباً إلى حد معقول لو أخذنا "Gracious" على أنها «Charis - ظرف أروقة أو كياسة» ، وهو ما يعنى .. إذا استطعنا أن نأخذ كلمة Gracious بنفس النهج الذى أخذها به سوفوكليس ، إلا أن هذا يعد أمراً صعباً على أية حال ، حيث اشتبكت هذه الكلمة بالفعل فى متاهة علم الجمال الغربى والمسيحية ، ونتمنى أن تنقضى تلك التشابكات .

إننا نبحث عن كلمات لم يفلق عليها بعد فى سجل الميتافيزيقا الغربية . إذ أننا نفتش عن طريق إلى اللغة ، ونود أن ترى اللغة وقد ارتفعت عقيرتها دون أن توقظ التنين الذى يسعى دائماً لإيجاد مفاهيم لكل مانتقول . والمحاولة الثانية للترجمة هى عرض من صديقنا اليابانى فى اتجاه يحول دون إيقاظ هذه التنين .

جيه : إن Iki هى تسمية السكون تنبعث من بهجة ساطعة .

إف : وأنت تفهم ماتعنيه «Delight - البهجة» بصورة دقيقة ، ثم تحملها بعيداً - كأي شئ يوقع فى شرك - إلى وهدة السكون .

جيه : فإذا فتشت فى أهبائها فلن تجد شيئاً من تنبيه أو انطباع .

إف : إن البهجة تبدو وكأنها الإشارة الخفية التى ترمي بالحضور ، أو ترمي بالاقبال والادبار .

جيه : وهذه الإشارة الخفية هى - على أى حال - رسالة البراقع الحاجبة التى ترتفع .

إف : وهكذا ، فإن الحضور يرمته سيكون له مصدره فى كلمة Grace بمعنى البهجة الخالصة الكامنة فى السكون الذى استدعى للحضور .

إن المرء ليتساءل إن كان هناك شئ قد ذكر هنا ، فللفقرة السابقة سحرها ، ولكن عند إعادة قراءتها فإننا نزيد المزيد من الوضوح . وهناك شعور غامض بأن لاشئ قد قيل . ويقض مضاجعنا ذلك الشبح القديم للنزاع فيما بين الشعر والفلسفة . ولنجاول أن نتحرك فى دائرة هذا الشبح دون أن نقع فى هاوية مناقشة أو مناظرة ، أو فى هاوية الاشاعة الكاذبة عن ثقافتين مختلفتين .

هل يمكن أن نرى Iki كما لو أنها لم تجرب ؟ . إن الـ «Delight - البهجة» ليست هى نفسها الـ «Pleasure - السرور» ، بل على النقيض فإنها تعنى ما يوقع فى الشرك ، وليست تجرية الوقوع فى الشرك . وفضلاً عن ذلك فإنها تقود بعيداً ، ولكن ... هو هذا

الذى تقوده بعيداً؟ هنا مجاز (استعارة) نقترحه : «إنها مثل اشارة خفية تومئ بالحضور أو تومئ بغدو ورواح» ولاتحمل شيئاً على وجه التحديد . إن المسرح الخالى فى سكونه إنما يفسح الطريق للإيماء . وسكون المسرح الخالى يهذى هذه الإيماء ثم يتراجع ، وهذه المقدرة على إهداء الإيماء ثم الانسحاب يمكن أن يطلق عليها أحياناً «Grace - فضل أو منة» . وإننى لأمل أن تكون محاولة الالتفاف حول الاطار المفاهيمى الهائل للميتافيزيقا الغربية، وعدم التردى فحسب فى الغامض المبهم والوجدانى العاطفى عما يساعدنا كثيراً ، ولعلنا قد لمحنا امكانيات جديدة لما يمكن أن تعنيه الترجمة ، ويقال إن الترجمة عملية لمجد فيها تعبيراً فى إحدى اللغات بتكافؤ مع بعض التعبيرات فى لغة أخرى . والتكافؤ هنا يعنى التكافؤ المفاهيمى ، وتتألف الترجمة من محاولة البحث عن تصور أو مفهوم يحاول «الأخر Other» نقله ، حيثئذ نحاول نحن أن نتلمس طريقاً للتعبير عن هذا المفهوم بلغتنا، إن كلمة «Metaphor - مجاز أو استعارة» لاتحمل معنى «التبادل Exchange» وإنما بالأحرى «النقل Transport» الذى تشكل دلالاته بواسطة البادئة «Meta - تغير أو تحول» التى تُلَمع إلى عالم يسلم بامكانية أن تحمل كلمة شيئاً من كلمة أخرى . كذلك كلمة «Analogy - تمثيل أو قياس التمثيل»* التى تحمل شيئاً من المشابهة ، حيث يشكل المقطع «ana فوق أو إلى الورا» المغير الذى يستطيع أن يحمل المرء إلى «Logos أو Ratio بما يعنى العقل» ، أو معنى بسيط فى معنى آخر . وإننا لنلمس الوساطة فيما بين Ratio و Logos فى المعنى ، كما يمكن أن نلمس أيضاً شيئاً مفقوداً فى كلمة «another - آخر» . إن صديقنا اليابانى - فى تردد وشيء كثير من الوجمل والحشية من أسوأ احتمالات الالتباس وسوء الفهم - يعرض مايعتبره شخصياً كلمة ضرورية للغة ، وهذه الكلمة هى «Koto ba - كوتوبا» .

والحوار الذى سيأتى فيما بعد ليس بسيطاً ، وأحياناً يبدو كما لو أن صديقنا الغربى يجد جذوره الحقيقية فى كلمات صديقه الشرقى . وربما لمجد أنفسنا هنا وقد وقعنا فى شرك التفكير فى التفاهات المعتادة من أن الشرق قد أتى فى المستنينات لينقذنا من تفكيرنا الغربى المسطر . وعبقريه هذا الحوار تكمن فى أنه يوضح لنا أن الغرب والشرق كلاهما فى خطر . فالشرق مفتون بتكنولوجيا الغرب وأيضاً بقدرة التفكير الغربى

* إلحاق الجزئى بجزئى آخر لمعنى مشترك فيما بينهما مثل التبيذ كالحمر . (المراجع)

الميتافيزيقى ، وهنا نتذكر أن الكونت كوكى Kuki كانت لديه آمال كبار فى أن يستطيع الفكر الغربى الميتافيزيقى - وخصوصا نظريات معينة فى علم الجمال - أن يضىء غوامض شطحات الفكر اليابانى البادية للعيان . ويعد نيشيدا كيتارو Nishida Kitaro شاهدا مفوها ذا بيان على هذه المواجهة . فقد أمضى معظم حياته فى قراءة كتب الغرب ، غير أنه تمسك بجذوره الشرقية بوضوح وجلاء لانتظير لها . والآن اسمحو لى أن أذيقكم طعم ذلك من خلال الفقرة التالية المقتبسة من السطور الأولى القليلة من واحد من أعماله :

« مامن أحد يجابه عملا فنيا ذائع الصيت أو منظرا طبيعيا رائعا إلا وراعه جماله وقد لاتعتقد نحن فى جمال تلك الأشياء ، فالجمال على أية حال لا يحدد شيئا بنفس المقاد الذى يحدده به أحمر أو أزرق مثلا ، وإنما هو بالأحرى ميزة تغلعمها الذاتية على الشئ . وطبقا لما يقوله كانط فإن الحكم الجمالى ليس سوى حكم الأحاسيس ، ومن هنا لا ينبغى نشدان جوهر الجسيميل أثناء عملية التذوق ، أما الإدراك الفنى فهو لا ينتهى عند حد التذوق (صفحة ٥) .

واعتقد أنه لا يمكن أن نخطئ التوتر الكامن هنا .

وبهذا الانتذار ، دعونا نعود إلى كلمة Koto ba التى قيل إنها ضرورية للغة ، وأن نحاول أن نلمح الطريقة التى تستطيع بها أن تكشف عن جذر ، لاتنبثق منها كافة اللغات على اختلافها فحسب ، بل ومنه أيضا - فى نهاية المطاف - تنبع إنسانيتنا ، ممثلة فى تلك الكائنات التى تتحرك على الحدود الفاصلة بين الأشياء الحاضرة وبين الحضور نفسه . إن كوتو با تعنى :

... التويجات التى انبثقت من كوتو . (صفحة ٤٧)

ومن العجيب هنا أن نقع على هذه العبارة التى تشتمل على كوتو دون أن نشرحها بطريقة أو بأخرى ، لقد تم التلميح لمعناها فحسب عندما قيل إنها جذر تتشعب منه سيقان الزهور ، وهذه السيقان تنتج التويجات . إننا الآن فى حضور المجاز وهو يعمل ، وكل شئ سوف يتقوض لو أننا تعجلنا وقلنا إن كوتو تعنى قطافا أو حصادا ، وأن القطاف هو « Logos - عقل » وهلم جرا ، بل على النقيض فإن كلمة كوتو على وجه الدقة قد تمنحنا وقفة متأنية نعيد فيها النظر فى "Logos" .

فإذا كان قد تم تحذيرنا على نحو طائل من الالتباس أو سوء الفهم الهائل الذى يمكن أن يحدث عندما نستخدم كلمة مثل «Grace - فضل أو منة» ، فقد نستطيع أن نستمع إلى مايقوله صديقنا اليابانى :

جيه : Koto ... هى واقعة الرسالة المبرقة لذلك الـ «Graciousness اللطف أو الكرم» وهو ينطلق للخارج .

دعونى - وأنا كبير الأمل - لأن أضيف بعضا من الكلمات أضى بها الموقف ، فالواقعة نوع من القدوم ، الذى يتحرك عبر تيار المتوقع ، إلا أنه ليس عشوانيا ولا تزويا ، وغالبا ما يكون فيه معنى الاحتفال ، ولا يختلف عن مأدبة العرس فى أرض كتيمان . واعتقد أن علينا أن نلمح أن هذا اللطف أو الفضل يشب فجأة ثم يختفى ، كإيالة له بالايهاب والذهاب بدلا من التماسه على نحو متصل ، وعلى خشبة مسرح «النو» الخالى ، قبيل أن تحقق الإيالة معناها مباشرة كامتداد الجبل ، تؤذن ومضة مبرقة - بحلول الطاقة واهية المنحة ، وكما هو شأن المنح الحقيقية ، فإنها تنحسر بعد ذلك ، وبهذا فهى تشبه البرق ، حينئذ نفوز نحن بالمنحة إذ جاءت من أجلنا ، وهذه المنحة هى ازهار التويجات التى تنبت من تلك الرسالة .

٧- الخلاصة

لقد ادعينا أن هناك اختلافا عميقا فيما بين التفكير الشرقى - آسيوى والتفكير الميثاقيزيقى الغربى ، وفى نفس الوقت ادعينا بأن لهما أساسا مشتركا ، وهذا الأساس المشترك لن يظهر إن تحولت اللفة إلى شئ ، وهو بالأحرى لن يظهر إلا بتحركنا المباشر للدنو من الساحة التى تقع فيها اللفة ، وإنه لمن المستحيل صياغة نظرية للغة تسبق فهمنا لما يقوله «الآخر other» . وآمل أن أكون قد وفقت - على الأمل - فى الإيحاء بأن هذه الساحة أو الكنف ليست بالشئ المهم المعنى ، ولكنها تبدو فى المتناول بحضور ضوابط احترامية ، ضوابط لاتدعن لما هو شديد الوضوح ، ولاتستلين أمام قوة التفكير المفاهيمى الغربى البادية .

آر. توماس هاريس

كلية القديس يوحنا ، سانتا فى ، نيومكسيكو

هجرة الآريين والهندوآريين

إن دراساتنا المتعددة الفروع لأكثر من عشرين عاما للتاريخ المقارن للفجر الأوروبيين*
«عن الطوائف الهندية العسكرية العليا (الراجيوت والكشاترياس) ، التي سقطت بداية
من عام ١٩٦٤** ، انتهت إلى النتائج التالية : كلما أصبحت اللغة تشبه إلى حد كبير
اللغة الهندوراسجستانية من ناحية مفرداتها ، وكذلك لغة المجدبورى من ناحية التركيب ،
أضحت مشابهة إلى حد كبير للغة الفجر - الرومانيين ، وكذلك كلما كانت الثقافة تماثل
إلى حد كبير ثقافة الراجيوت والكشاترياس أصبحت مماثلة للثقافة الرومانية ، وكلما أصبح
الفرد يماثل أعضاء الطوائف العسكرية الهندية ، ويشبه عامة العقيدة الهندسية لشمال
غرب الهند ، بما فيها ولاية دلهى والمناطق المجاورة لها (زهاريانا ، وأنارواديش الغربية ،
وراجستان ، والسند) يصبح أكثر شيها بالفجر الأوروبيون .
لذلك فتاريخ الراجيوت والكشاترياس السابق على هجرة الفجر الأوروبيون الجماعية
يشبه إلى حد كبير التاريخ الرومانى (١) .

ترجمة : محمد فزاد عبد الكريم

* أهم مراكزهم المجر ورومانيا .

** تاريخ انقضاء مؤثر المستشرقين (نيودلهى) .

¹ Jan Kochanowski, "Black Gypsies, White Gypsies. The Gypsies Within the Perspective of Indo-European Migrations" in *Diogenes* n. 63, 1968, p. 27. See also "la caste originelle des Tsiganes d'Europe", in *Księgu pamiatkowa ku czci Eugeniusza* (mélanges en l'honneur de Eugeniusz Sluszkiewicz), Warsaw, 1974.

لقد اتفق العديد من المؤرخين الهنود فى الاعتقاد أن الراجيوت والكشاترياس هم فى فى الأصل «السكياتيين» ولكن من هم السكياتيين؟ .

فى بحثنا للأسرة الحاكمة لكشان ، وصلنا لمدار تدور فيه بطريقة متعددة الجوانب ، كل جانب يظهر صورة مختلفة وبألوان متغيرة . إذ المناقشات الدراسية حول الـ يو-تشي ، وهو اسم أطلقه الصينيون على شعب أسرة كشان الحاكمة كانت مثارا للدهشة . فإذا اتفقنا فى رأى الذى أعلنه علماء هنود ورووس وألمان فى عام ١٩٦٤ ، أن أسرة كشان الحاكمة هى أصلا من الايرانيين ، وجهة النظر هذه مازال متفق عليها . ولكن نتائج دراستنا تؤدى بنا إلى التفكير فى أن كلمة «سكياشين» يمكن فى الواقع أن تخفى حقيقة عرقية أخرى غير التى اقترحها علماء فقة اللغة والمؤرخين وعلماء الآثار ، والتى يمكن ربطها حتما بالهجرة الهندو - أوربية . وهذا يؤدى بنا إلى دراسة تاريخ بعض الشعوب الأخرى - الأناضول ، والعراقيين والمصريين : والذين كانوا فى اتصال مع الهندو - أوربيون خلال هجرتهم . من الواضح أن كلمة «سكياتيان» مثل كلمة «بارباريان» لها دلالة كبيرة عند البيوتانيين والرومانيين . إن الكلمتين أطلقتا على شعوب فى الأجزاء الشمالية والشرقية من بلادهم ، منتمين إلى الأعراق الهندو-أوربية المختلفة ، حيث كان الناس شقر بشعر بنى فاتح أو أحمر ، وذوو عيون زرقاء (٢) .

الموطن الأصلي للهندو-أوربيين

نعم ، إننا اكتسبنا الكثير من أعمال أسلافنا المرشدة ، ولكن احترامنا والفضل أولا وخصيصا لـ «ماريا جمبوتاس ، وميتشل ساكيلاريوس ، وتوماس جامكرليدز ، وفيثاسلاف إيثانوف» . فدراستنا قد أتاحت لنا تكوين فكرة عن هجرة الهندو أوربيين والتى تقودنا إلى ثلاثة آراء .

الرأى القائل بالشرق

يجب أن نلاحظ أن هؤلاء المؤرخين الذين حددوا الوطن الأصلي للهندو أوربيون فى آسيا الوسطى والشرق الأوسط أو جنوب القوقاز لا يستبعدون فكرة أن كل هذه المناطق ليست إلا محطات على طريق هجرتهم . وفى هذه الحالة ستبقى مشكلة تحديد موطنهم الأصلي باقية. والآن سنبحث بعض آراء المتخصصين فى هذه الموضوع :

- طبقا لـ «جين ديشايز» ، فإن نقطة الانطلاق للهندو أوربيون هى تركستان الحالية :

² Tadeusz Sulimirski, *The Sarmatians*, London, Thames & Hudson, p. 33-35.

ولذلك فعلينا أن نبحث حول إيران ، أصل الشعوب الهندوأوروبية المختلفة ، التي جاءت خلال النصف الثاني من العصر الألفى السعيد الثالث فى أوقات مختلفة ، واستقروا هناك مرات وفى أحيان أخرى عبروا إلى «حوض بحر إيجه» ، والذي سيجعلنا نفترض أنهم جاؤوا من الشرق وخاصة من تركستان الحالية (٣) .

- كتبت ماريا جيمبوتاس : «إن بحثا حديثا قد أظهر أن الهندو-أوربيين الأوائل بدأوا انتشارهم العظيم فى أوروبا والشرق الأدنى من سهاب أوروبا الآسيوية . إن الاختلافات فى تماثيل (أقل أو أكثر) بين الثقافة البدائية واللغة البدائية نشأت بالتدريج مع تفوق القبائل وتباعد المسافات بين الأماكن التى استقروا بها (٤) .

- أندريه مارتينيه يضع الهندو-أوربيين فى الجنوب الشرقى لروسيا الحالية . «خمسة آلاف عام قبل عصرنا ، لغة شعب الهندو-أوربيين أصبحت محلية فى جنوب شرق روسيا الحالية ، فى المنطقة المسماة ببلد القوجانيون» (٥) .

- توماس جامكرليدز وفيباشسلاڤ إيفانوف ذكروا أن الهندو-أوربيين قطنوا جنوب القوقاز ، فى الأناضول وشمال سوريا ، فى حين أنهم تجاھلوا من أين جاؤوا (٦) .

- م.ج. عبدوشليشيفيلى اتفق فى رأى مع جامكرليدز وإيفانوف ولكنه أضاف شمال إيران (٧) .

³ Jean Deshayes, *Les outils de bronze de l'Indus au Danube, du IV^e au II^e millénaire*, Paris, 1960, p. 425-426 and p. 405.

⁴ Maria Gimbutas, *The Slavs*, London, Thames & Hudson, 1971, p. 17 and ff.

⁵ André Martinet, *Des steppes aux océans. L'indo-européen et 'les Indo-Européens'*, Paris, Payot, 1986, p. 18.

⁶ Thomas V. Gamkrelidze and V. Viacheslav Ivanov, *The Indo-European Language and the Indo-Europeans*, (in Russian), Tbilis, Presses Univers., 1984 (2 vols., 1328 pages), p. 895 to 957. See also the article by Maria Gimbutas in *Journal of Indo-European Studies*, 1985, p. 196 and ff.

⁷ M.G. Abdushelishvili, *Craniologie de la population du Caucase ancien et contemporain*, Tbilis, 1966.

الرأى القائل بالقطب الشمالى :

إن بعض المؤرخين مثل «چين هودرى» (٨) حددوا وطن الهندو-أوربيين الأصلى بمنطقة القطب الشمالى . وباستطاعة الواحد أن يتعجب أن هؤلاء الهندو-أوربيين لا يشبهون الملايين الذين حافظوا على شكلهم التنفولى وشعرهم الأسود المستقيم ، وأنهم مختلفون تماما عن شعوب شمال أوربا ، واللأتين بجنوب أوربا . وجدير بالذكر أن الاشارة اتنى ذكرت فى القيدا عن «أرض لاتغرب عنها الشمس» ، تشير على الأرجح إلى الجزء الأعظم من البلت - سلاف الذين عبروا الأرض اللابية قبل الانتهاء فى آسيا الوسطى ومنها إلى الهند.

إن الاجابة على الاتجاه الشرقى والأوربى سيقودنا بعيدا إلى دراسات قديمة لمتخصصين فى تطور البشر :

فى أوربا :

- جاء فى العمل الجمعى الذى أشرف عليه جين جولين(٩) تحت عنوان «ما قبل التاريخ من قارة إلى أخرى» ، ذكر عن آثار لظهور انسان فى «سولهياك» بفرنسا ترجع إلى ٩٠٠٠ سنة قبل الميلاد .

- وطبقا لايث كوپنز «إن أوربا ، التى يرجع أقدم أثر بها إلى مليونى سنة وجدت قريبا فى أورك قريبا من جرانادا لسكان من ٢٠٠٠٠ سنة ، وهم القدامى لهذه القارة (١٠) . أما بالنسبة له فإن «هومو إريكتس» Homo Erectus هى أول انسان له صفات الانسان الحديث» وهو الذى يبنى الأكواخ ، والخيام والمأوى ، والجدران ، واستخدم النار فى الأغراض المنزلية ، (ربما لحوالى ٤٠٠٠ سنة فى مكان شزوأنجافى كينيا) مقسما سكنه إلى أماكن متخصصة : للراحة ، للأكل ، لتقطيع الأخشاب ، وللنحت ، وكذلك اخترع الفرش والغطاء» ...

ولذلك لماذا لا تتوقع أن هذا الرجل الحديث الذى قدم إلى جنوب أوربا منذ

⁸ Jean Haudry, *Les Indo-Européens*, Paris, P.U.F., 1985, Coll. Que sais-je?, n. 1965, 2. ed., p. 119-121.

⁹ *La préhistoire d'un continent à l'autre*, edited by Jean Guilaine, Paris, Larousse, 1986.

¹⁰ Yves Coppens, *Le singe, l'Afrique et l'homme*, Paris, Fayard, 1983, p. 127 and 135.

... ١٢٠٠ سنة مضت ، قد أغرى ليتحرك إلى أعلى شمالا حيث توجد أحسن الأحوال المتاحة للصيد وصيد الأسماك؟ وأن أقامته القصيرة في القطب الشمالي لأكثر من مئتين السنين هي التي حولته إلى أوربي شمالي الشكل : رحل طويل ذو شعر فاتح وعيون زرقاء . وفي حوالي ٦٠٠٠ إلى ٥٠٠٠ سنة قبل الميلاد ، فإن التكديس السكاني في البحر المتوسط اضطهم للأقامة بآسيا الوسطى . وكننتيجة أيضا هبط بعض من الآسيويين الأوائل إلى الهند ، والبعض الآخر إلى مضيق بيرنج ودخلوا أمريكا . إن آخر من افترق في القطب الشمالي أدى إلى ظهور الللابيين والاسكيمو .

في أمريكا

إن كل المؤرخين الأوائل اتفقوا الآن أن الآسيويين الأوائل دخلوا العالم الجديد عن طريق مضيق بيرنج .

- وفي مقدمة كتاب لـ «جين لويس جيدنج» (١١) . «عشرة آلاف سنة لتاريخ القطب الشمالي» كتب جين مالوري أن لاشي ، يؤكد أنه منذ ٤٠٠٠ سنة مضت هاجر الصيادون السيبيريون إلى الشواطئ الفنية وغرب الأسكا ، وأن هجرتهم كانت بشكل متقطع . نعم «إن الطريق الذي أخذ ، هو الممر الشرقي لجبال روكي ، والتي كانت نصف مفتوحة في فترات معينة حددتها دراسات الجيومورفولوجيا ما بين ٤٠٠٠ و ٢٥٠٠ سنة ، وما بين ٢٥٠٠ و ١٨٠٠ سنة ، وما بين ١٢٠٠ و ٨٠٠ سنة قبل الميلاد .

- في دراسة لما قبل التاريخ لأمريكا أشار جين فرانسوا لومبريل ، «أنه حسب معلوماتنا الحالية ، فإن عمر الإنسان الأمريكي يبدأ من ٥٠٠٠ سنة (١٢) . وبالنسبة لـ دانييل لافالي فهي تعتقد أنه «... إذا كان أقدم أثر للوجود البشري في أمريكا ، يرجع إلى حوالي ٢٠٠٠ سنة ، فإن أول ظهور للإنسان معروف بالمكسيك أو حتى بالبرازيل قديم مثل هذا القدم ، إن لم يكن أقدم ، في أقصى الشمال ...» (١٣) .

¹¹ J. Lewis Giddings, *10,000 ans d'histoire arctique*, translated from the English by Liliane Princet, Paris, Fayard, 1973. Preface by Jean Mallaurie, p. 9.

¹² Jean-François Le Moyel, "Préhistoire de l'Amérique", in *La préhistoire d'un continent à l'autre*, edited by Jean Guilaine, Larousse, 1986. Chapitre VIII, p. 107 § 5.

¹³ Daniel Lavalec, "Culture préhistorique de Més-Amérique et d'Amérique du Sud" in *La préhistoire d'un continent à l'autre*, op. cit., Chapitre IX, p. 123.

- إليس مارينستراس ، أستاذة تاريخ الولايات المتحدة بجامعة باريس السابعة ، ذكرت « أن أجداد الأمريكيين الهنود جاؤا من حدود سيبيريا ... وقد سكنوا القارة لمدة ترجع حسب العلم الحديث ، إلى ٢٥.٠٠٠ سنة على الأقل » (١٤) .

- أما لفيليب جاكوبين ، فإن هجرة الآسيويين الأوائل إلى العالم الجديد من خلال مضيق بيرنج حدثت في موجتين « الأولى حوالى ٣٥.٠٠٠ سنة قبل الميلاد ... والثانية حوالى ١٥.٠٠٠ سنة قبل الميلاد ، عندما تحول مضيق بيرنج إلى برزخ » (١٥) .

- وبعد ذكر الظروف المواتية للعبور عن طريق مضيق بيرنج ، فإن كلود قوهلن الاستاذ بجامعة باريس الأولى يؤكد أن « الأصل الآسيوى للهنود لاشك فيه » (١٦) .

- ويوضح بول ريفت في دراسة شاملة الأصول المختلفة للأمريكان الهنود . إن اختراق الافراد لمضيق بيرنج تشير إلى أصل آسيوى بدائى يشبه طراز اليابانيين والكوريين الحاليين . وعلى النقيض ، فإن هؤلاء القادمين من جزر الباسيفيك وأستراليا يظهروا بشكل استراتيجى ، والذي يوجد ضمن الهنود البدائيين . وحتى الأمريكيين الهنود « شيرابا » الذى ينتمون إلى أصل هندي ، فمن الممكن العثور عليهم فى أمريكا الجنوبية . وفى باتوجونيا فمن الممكن أن تجد هنود لهم علاقة من كل الوجوه من حيث التاريخ والجنس واللغة بالاستراتيجى الحالي . « إن فى الشمال كما فى الجنوب وبطرق متناقضة ، استقبل العالم الجديد شعوب قد تأقلمت مع الظروف الصعبة » (١٧) .

- إن بول چيندروب فى دراسته عن « المايا » اتفق مع بول ريفت فى تعدد الأجناس وبجانب الاختراق عن طريق مضيق بيرنج فإنه لا يهمل « احتمال الهجرة عن طريق البحر ، والتي حدثت على فترات متباعدة ، عبر محيط الباسيفيك أكثر من احتمال حدوثه عبر المحيط الأطلنطى » (١٨) .

¹⁴ Élise Marienstras, *La résistance indienne aux Etats-Unis du 16^e au 20^e siècle*, Coll. d'archives, Gallimard-Julliard. 1980, p. 26.

¹⁵ Philippe Jacquin, *Histoire des Indiens d'Amérique du Nord*, Paris, Payot, 1976.

¹⁶ Claude Fohlen, *Les Indiens d'Amérique du Nord*. Coll. "Que sais-je?", Paris, PUF, 1985 (1st edition). p. 102.

¹⁷ Paul Rivet, *Les origines de l'homme américain*, Paris, Gallimard, 1957, p. 102.

¹⁸ Paul Gendrop, *Les Mayas*, Coll. "Que sais-je?", Paris, PUF, 1978, p. 5.

- فى بحثها عن « مشكلة السكان بأمريكا » فإن آنتيت لامينج - امبرابر تعتقد أن « أكبر مجموعة من الأمريكيين الأوائل هبطوا من الشمال على دفعات متتالية ، عبر ٣٠٠٠ سنة على الأقل ، وربما أكثر من ذلك . وعلى التقيض فإنها تميل إلى أنها فى المراحل الحديثة جدا فإن العبور عن طريق الباسيفيك موجود ، رغم أنه غير مؤكد حاليا » (١٩) .

وبالنسبة لاختلاف أنواع الأمريكيين الهنود ، فإننا من الممكن أن نضيف ، أنه من المحتمل أنه حدث هناك علاقات بين قاعى منطقة البحر المتوسط والاسيويين الأوائل ، وكذلك الصراع بين لأسرتين الحاكمتين مثل مابين الكورافا والباندافا . ولكن هنا فإن الآسيويين الأوائل هم الذين هزموا واضطروا للهرب إلى الهند أو أمريكا . وهذا يوضح - كما نعتقد ، الاختلافات الشكلية الهامة بين الهنود الأمريكيين . وفى الحقيقة إنها ليست أكثر من الاندماجات (الخيطة) الحديثة مابين ٦٠٠٠ و ٥٠٠٠ سنة قبل الميلاد للاسترايين والملازين مع الآسيويين الأوائل ، والتي أنتجت نوعية المحاربين الهنود الأمريكيين الأسطوريين - الرجال الطوال القائمة بالمقارنة بالمنغوليين ، ذو الأنوف المعقوفة وكذا ...

إن كل هذه الفروض ثبت أنه كلما تقدمت أساليب التاريخ ، تقهقر ظهور الانسان فى الوقت . وفى الحقيقة فإذا قارنا بين ما قبل التاريخ لاندريه ليروجورهان ومعارنيه ، والذي نشر فى عام ١٩٦٦ ، وبين معجمه عن « ما قبل التاريخ » والذي نشر فى عام ١٩٨٨ ، نلاحظ اختلافات تدرج من البسيطة إلى المضاعفة فى تاريخ هجرة الآسيويين الأوائل إلى العالم الجديد (٢٠) . وكذلك تصل من ٣٠٠٠ سنة أشارت إليها آنتيت لامينج - امبرابر فى عام ١٩٦٦ إلى النظام التالى لوصولهم إلى أمريكا :

- الفوج الأول من ٧٢٠٠٠ إلى ٦٥٠٠٠ سنة قبل الميلاد .
- الفوج الثانى من ٦٥٠٠٠ إلى ٢٥٠٠٠ سنة ومن ٣٠٠٠٠ إلى ١٥٠٠٠ سنة قبل الميلاد (جنوب أمريكا) .

- الفوج الثالث من ٢٥٠٠٠ إلى ١٠٠٠٠ سنة قبل الميلاد .
- أما بالنسبة إلى إيف كوينز ، فإنه حدد وصول الآسيويين الأوائل إلى أمريكا بـ « ١٠٠٠٠ سنة قبل كريستوفر كولومبس » (٢١) .

¹⁹ Annette Laming-Emperaire, in *La Préhistoire*, edited by André Leroi-Gourhan, Paris, PUF, 1966. "Le problème du peuplement de l'Amérique", p. 348, in fine.

²⁰ André Leroi-Gourhan, *Dictionnaire de la préhistoire*, Paris, PUF, 1988, p. 37.

²¹ Yves Coppens, *op. cit.*, p. 142.

* Concerning the Indo-European origin home in the Balkans cf. Gamkrelidze and Ivanov, *op. cit.*, p. 968.

وعلى أى حال ، فإن وجود الآسيويين الأوائل فى العالم الجديد من ١٠٠٠-١٠٠ سنة أو ٨٠٠ سنة قبل الميلاد ليس بالأمر المهم ، فالمهم هو أن هجرة الهنود الأمريكيين لآسيا سابقة على هجرة الآريين ، كما هو واضح فى رأى القائل بالشرق (أوائل العصر الألفى السعيد الرابع قبل الميلاد) . وفى بيئة مماثلة تقريبا حافظ الهنود الأمريكيين حتى اليوم على شعرهم الأسود المسترسل ، وإلى حد ما على شكلهم المنغولى ، على عكس الآريين الشقر ، الذين كانوا شقر ويشكل أوروى قبل الدخول إلى آسيا الوسطى . وهكذا يعزز ما قبل التاريخ بشدة الرأى القائل بأوروى ، مستندا فى الغالب على حجج لغوية .

الرأى الأوروى

اتفق كل أصحاب الرأى الأوروى فى أن الطويونيمى والهيدرونيمى والدندرونيمى لهم أصل فى لغة الهندوأوروية فى كل بلد أوروى ، محددين أن السكان فى الأصل هم هندوأوروبيين .

- فلاديمير چيورجيف «شبه جزيرة البلقان» سكنها من وقت قديم القبائل الهندوأوروية (٢٢) .

- أو. شرارد حدد الموطن الأصلى فى «الأجزاء الشمالية والغربية من منطقة البحر الأسود بما فيه أجزاء كبرت أو صغرت من سهل الدانوب» (٢٣) .

- إدوارد ماير واوسكار پاربه أيدا هذا الاتجاه طبقا لأن ثقافة «شناركرميك» وكذلك ثقافة المجموعة «الشمال الحجرى» قد طورها الهندوأوروبيين ، وأنه من الجائز أن تكون مجموعة الهندوأوروين لها وجود فى العصر الحجرى القديم (٢٤) .

- و. ميرلنچن حاول أن يوضح وجود الهندوأوروين فى رومانيا وبلغاريا ومقدونيا الحاليين (٢٥) .

- س. رنفرو و فالديمر چيورجيف اتفقا أن أقدم الثقافات للبلقانيين قد طورتها

²² Vladimir I. Georgiev, *Introduction to the History of the Indo-European Languages*, p. 354.

²³ O. Schrader, 1907, p. 514 and 806, quoted and Georgiev, *op. cit.*, p. 354.

²⁴ Edouard Meyer and Oscar Paret, 1948, quoted by Georgiev, *op. cit.*, p. 355.

²⁵ W. Merlingen, 1955 b, p. 92, quoted by Georgiev, *op. cit.*, p. 355.

الشعوب التي عاشت هناك في العصرين البرونزي والحديدي (٢٦) .

- جوليانو بونفانت وكذلك ج. شميدت جعلها الموطن الأصلي للهندوأوروبيين في ألمانيا وبولندا (٢٧) . وبالنسبة لنا ، فنحن لا تشارك فقط في هذا الرأي ، ولكننا نعتقد أن الهندوأوروبيين قد استوطنوا أوروبا منذ العصر الحجري القديم في المناطق الممتدة من الجزر البريطانية واسكندنافيا في الشمال ، إلى أسبانيا وإيطاليا واليونان في الجنوب ، ومن المحيط الأطلنطي في الغرب إلى الأورال في الشرق ، وهي المنطقة التي أسميناها «الوطن الكبير للهندوأوروبيين» .

ونحن نتفق مع ساكيلاريو (٢٨) الذي أوضح أن الهيدرونيما للمنطقة الشمالية الغربية، ابتداء من شرق الألب إلى البلاد الاسكندنافية والجزر البريطانية ، ومن فرنسا إلى بولندا ترجع تماما إلى الهندوأوروبيين ، في حين أنه في غرب وجنوب أوروبا لا نجد سوى العديد من الهيدرونيما الراجعة للهندوأوروبيين . وهذه المناقشة هامة للغاية لنا ، لأنها تقرر أن شمال غرب أوروبا قد استوطنها الهندو أوروبيين منذ زمن ساق ، حتى قبل وجود حضارة القرغن Kurgans في السهوب .

الرأي القائل «الذهاب والعودة» .

نحن إذا سنواجه بالأراء الثلاثة المختلفة حول الموطن الأصلي للهندوأوروبيين . أما الهدف من المبحث الأتي فهو دراسة الرأي الرابع وهو «الذهاب والعودة» .

الذهاب

فنحن نعتقد أن مغادرة جزء من الهندوأوروبيين من البلاد الأوربية الحالية التي غطاها الجليد في هذا الوقت بدأت قرب نهاية العصر الجليدي (٢٩) . إن الأرائل الذين لم يستطيعوا مواجهة الأحوال الجوية السيئة في بلادهم بدأوا الهجرة إلى الجنوب والشرق . إن تجمعهم في «الوطن الكبير للهندوأوروبيين» قد نفذ على مراحل .

²⁶ C. Renfrew, 1969, and V.I. Georgiev, 1971, *op. cit.* , p. 355.

²⁷ Giuliano Bonfante, "The relative position of the Indo-European Languages", in *Journal of Indo-European Studies*, 1987, p. 77

²⁸ Michel B. Sakellariou, *Peuples pré-helléniques d'origine indo-européenne*, Ekdotiké Athénion, 1977

²⁹ Paul M. Dolnikhanov, *Ecology and Economy in Neolithic Eastern Europe*, London, also Jacques Labeyrie, *L'homme et le climat*, Denoël, 1985, p. 154 and 1

إن مركز كل اللغات والثقافات الأوربية هو وسط أوروبا ، تقريبا ما بين الخطوط المتوازية الـ ٤٥ والـ ٥٠ ، الممتدة من المحيط الأطلنطي إلى الأورال . ففي هذه المنطقة فى هذا الوقت بالذات ، فإن الظروف البيئية الممتازة جدا قد أدت إلى زيادة سكانية هامة جدا وبالتالي إلى انتشار جديد .

وتبيننا ماريا جومبوتاس إلى تواجد السكان الأوائل فى ستاركيشو (جنوب مقدونيا) حوالى ٦٢٠٠ سنة قبل الميلاد ، والذين كانوا يختلفون جسمانيا عن سكان البحر المتوسط . وفى حوالى ٥٠٠٠ سنة قبل الميلاد ، بعد التغير الجديد الذى حدث للجو ، فإن هؤلاء السكان تركوا موطنهم غالبا فى اتجاه الجنوب (٣٠) .

هل كانوا هم «البلاسجوى والهايموى» الذين سبقوا الشعوب الاغريقية ولهم أصل هندوأوربى كما وصفهم ميشيل ساكيلاريوس؟ (٣١) .

إن الأقواج الهندوأوربية الجديدة الأهم كثيرا من الأولى ، أقامت بجنوب القوقاز ، وآسيا الصغرى ، وشمال إيران (٣٢) .

وفى حوالى العهد الألفى السعيد الخامس قبل الميلاد ، انتشر الهندوأوربيين فى كل آسيا الوسطى السوفيتية ، دافعين أمامهم سكان البحر المتوسط والذين هبطوا إلى الهند . إن اندماج هؤلاء مع الهنود الأصليين أوسترلويدز - نتج عنه العراقيدين .

لماذا آسيا الوسطى؟ إن آسيا الوسطى فى هذا الوقت لم تتأثر بالهبوط فى درجات الحرارة ، وبذلك منحت الهندوأوربيين تقريبا نفس البيئة التى كانت لموطنهم الأول (٣٣) .

إن الهجرات الجديدة كانت بسبب التغيرات فى الهياكل الاقتصادية والاجتماعية وكذلك التحولات الجبرية والتى من الصعب تحليلها فى سطور قليلة . ومع ذلك يمكننا

³⁰ Maria Gimbutas, "Neolithic Macedonia as reflected at ANZA South-East Yugoslavia", (477 p.), in *Monumenta Archaeologica*, Institute of Archaeology, California. 1976.

³¹ Michel B. Sakellariou, *Les Proto-Grecs*, Ekdotiké Athénon, 1980, p. 68.

³² Abdushelishvili, quoted by Gamkrelidze and Ivanov, *op. cit.*, p. 956. See also the map which follows "Déplacement des anciens dialectes indo-européens".

³³ W.M. Masson and V.I. Sarianidi, *Central Asia: Turkmenia before Achaemenids*. London, Thames & Hudson, 1972.

القول بأن الكلتيين الأوائل أقاموا بآسيا الوسطى الصينية (٣٤) ، والذين سينحدر الإينو عنهم ، ووصلوا إلى جزيرة هوكايدو .

والاقامة المؤقتة للهندوأوروبيين في بلاد أوراسيا (أوروبا وآسيا) التي وصفتها قد استشهد بها بالفعل وكذا سجلها مئات المهتمين بالهندوأوروبيين .

وهنا يجب علينا أن نأخذ في الاعتبار حقيقتين خاصتين باللغة تبدوان مهمتين لنا :

١- طبقا لـ جورجيز ، وم.ب. ساكيلاريوس (٣٥) ، فإن اليونانيين والآريين ينتمون للغات المتجددة بالإضافة إلى أن التقارب بين اليونانيين الأوائل والآريين الأول قد تزامن مع التقارب بين اليونانيين الأوائل وسكان منطقة البلطيق والسلافيين (٣٦) . ونعتقد أن هذا التقارب قد حدث في العصر الألفى السعيد الخامس قبل الميلاد . أما في العهد الألفى السعيد الرابع ، فإن المجتمع البلطي السلافي ، والذي اختلف في معطاه عن الهندوأوروبيين، قد انهار (٣٧) .

٢- وإذا أخذنا في الاعتبار كل الهيدرونيميات التي ذكرتها ماريا جيمبوتاس (٣٨) سيتضح أن الامتداد البلطيتي في العصور القديمة كان هاما جدا بداية من كل أنحاء روسيا الوسطى إلى الأورال . وينتمي هؤلاء إلى حضارة الفات آنوفو (اسم لمقبرة مربية ليار وسلاف) . وبالمثل الكبير جنس (هضبة) تمتد من شمال لاتفيا إلى حوض فولجا العليا . لقد عاشوا سويا مع الهندو الأوائل في سهاب أوراسيا . لقد حافظ البلطيين على أشكالهم الأصلية .

³⁴ Ivar Linquist, "Indo-European features in the Ainu language with reference to the thesis of Pierre Naert", Lund C.W.K., Gleerup, in *Acta Universitatis Lundensis*, 1950-1961, vol. 54.

³⁵ W. Porzig, *Die Gliederung des Indogermanischen Sprachgebiets*, Heidelberg, 1954.

* The most spectacular innovations are: the extraordinary abundance of verbal forms (1,400 in ancient Indo-Aryan and over 800 in ancient Greek). The indication of the past by the negative, by privative α ($\alpha < \eta$). So both those peoples, mathematicians and philosophers, express the past in an elegant way: what is passed does not exist—it is nothingness.

³⁶ Michel B. Sakellariou, *Les Proto-Grecs*, Ekdotiké Athénon, 1980, p. 68, § 3 and 4.

³⁷ B.V. Gornung, *On the Discussion on Balto-Slav. Linguistic and Ethnic Unity* (in Russian), in *Voprosy jazykoznanija*, 1958, n. 4 § 2.

³⁸ Maria Gimbutas, *The Balts*, London, Thames & Hudson, 1963 (286 pages), p. 29-34, p. 43 and 45.

أما بالنسبة لنا فنحن نعتقد أن البلطيين بالإضافة إلى الشعوب الهندية القديمة مع الإيرانيين ، نتج عنهم شعب واحد فقط - الشعب البلطي . إن الجزء الأول من هؤلاء - السود الأعظم - سيستقروا في تاجيكستان وقرغيزستان الحالية ، وانحدر عنهم الساكس ، وسميت إحدى ملكاتهم باسم « زارينا » (الفرع الصغير) ، وهو اسم لا يثني تقليدي . ونحو نهاية العهد الألفي السعيد الثالث وتحته ضغط القول والمتكلمين باللغة الفينية - الأجرية ، هبط جزء من البلطيين للهند . أما الجزء الثاني فاستقر في إيران (٣٩) .

إن هذا الانفصال للجزء الأساسي للسكان البلطيين أدت بالتالي إلى التوسع الكبير للسكان السلافيين الذي امتد من الأورال وذلك شمالا حتى جبال الكربات* .

العودة

توجهت الأعداد الرئيسية للسلافيين والألمان مع بعض البلطيين إلى أوروبا . إن بعض الألمان المساجيتس والذين يقاربون الاسكندنافيين الحاليين أقاموا بتركمانيا .

إن اليونانيون والأرمن الذين لزموا الشواطئ الغربية لبحر قزوين ، والتي كان الهندوأوروبيين قد سكنوها من قبل ، اضطروا للهبط إلى القوقاز . حيث استقر الأرمن بالقوقاز . واستقر اليونانيون بالأناضول . إن الاحتكاك بين حضارتهم ولغاتهم وبين سكان القوقاز والأناضول وضعها كل الوضع كل من ت.ف. جامكيرليدزوف . في. إيثانوف ، وكذلك رحلات اليونانيون وضعها م.ب. ساكيلاريوس (٤٠) .

فإذا كان البلطيق قد هبطوا إلى الهند واختلطوا بالهنود وتولدت عنها لغة هندو-آرية ، قلماذا إذا اختلف البلطيق أكثر من الستسكريت عن اليونانيون الأوائل . ١ - لأننا لاثلك إلا وثائق بلطية ترجع إلى القرن السادس عشر بعد الميلاد . فإذا قارنا بين الهندوأوروبيين العصريين واليونانيون والبلطيق ، فنجد اختلافا كبيرا . ٢ - من المألوف أننا كلما رجعنا إلى الماضي وجدنا اختلافات أقل بين اللغات الهندو أوروبية . فإذا أخذنا مثلا اللغة التوكادينية فستجدها تشبه تقريبا كل اللغات الهندوأوروبية الكلتية والبلطيقية والسلافية

* يجب أن ننتقل إلى أن تمهيد هندو-أوروبي يرجع إلى تاريخ اكتشاف اللغة السنسكريتية التي يعتقد أنها واللغة الأم لكل اللغات الأوروبية . والتي يعتقد الأوروبيون أن مصدرها الهند .

³⁹ Jean Deshayes, *op. cit.*

* We shall notice the imprecision of the expression "Indo-European" dating from the discovery of Sanskrit which was supposed to be the "mother" of all European languages and when Europeans were believed to come from India. The Germans went even further. Eventually the discovery of Sanskrit rallied them too—"barbarians"—to a branch of a civilized people, the Indians, thus giving the "Indo-Germanen". Why not then the Indo-Kelten, the Indo-Slaven, the Indo-Hellenen. . . ?

⁴⁰ Michel B. Sakellariou, *Les Proto-Grecs, op. cit.*, cf. general conclusions, in particular p. 253-262 and maps, p. 69 and 145.

والجرمانية ... إلخ فلماذا عن تروسكان؟ إن زخارى يمانى* أثبت التشابه بين اللغة التروسكانية واللغة الهندوأوروبية القديمة كما هو الحال للغة التوكارينية (٤١) . علاوة على ذلك ، فإن هاتين اللغتين قد عرفناهما فقط عن طريق المستندات التى ترجع إلى القرن الثامن قبل الميلاد . ٣- وأخيرا فإن اللغة البلطيقية تطورت فى بيئة سلاوية منذ الدياسبورا وذلك منذ حوالى أربعة آلاف سنة . وفى طريق عودتهم إلى الشمال وشمال غرب أوروبا أعاد الهندو أوروبيين فتح تلك البلاد التى أقام فيها الفينو أجريين فى غيابهم . كما فى بقية أوروبا ، وذلك طبقا لميتشيل ساكيا لاريوس ، فى مناطق البحر المتوسط والبلقان ، فإن الوافدين الجدد قد فتحوا البلاد التى أقام فيها مختلف الهندوأوروبيين منذ آلاف السنين (الوافدين الجدد هم القادمين من سهاب آسيا) (٤٢) .

تقول مارياجيمبوتاس إن الوافدين الجدد (الكرجن) بمراكبهم التى على شكل فنوس ، يختلفون نسبيا من وجهة نظر علم الانسان عن السكان الأصليين للمنطقة الشرقية البلطيقية وروسيا الوسطى : فهم ذوو رأس طويل ومفاصل طويلة لا يشبهون صيادى السمك من السكان الأصليين ذوو الرؤوس القصيرة ، والذين هم أقصر بكثير وذو وجوه منبسطة وهى ملامح شعوب الفينو أجريين بسبيريا الغربية (٤٣) .

وهذا يعنى أنه بعد مغادرة الهندوأوروبيين لهذه البلاد ، أقام بها الفينو أجريين . فالمسألة إذا هى إعادة فتح وليس فتح تلك البلاد . إن لاثقيا الشرقية التى يطلق عليها فى بعض الأحيان وحتى اليوم «ليثلاتو» (ليفلاتى باللغة البولندية) «بلد الحياة» «للفينو أجريين» .

إن إضعاف الهندوأوروبيين فى آسيا الوسطى السوفيتية والصيغة الحالية ساعد على الضغط الوطنى والغير مقاوم للمغول والفينو أجريين (٤٤) . وفى أواخر القرن الثانى قبل الميلاد ، قاتل فرسان المغول بقايا فصائل الهندوأوروبيين المنعزلة بلادها .

* مبلغ على أن هنا المؤلف نادرا ما استشهد به من قبل ، وهو الذى حل شفرة الاتروسكان حينما تعرف على اللاتين والأتالان ، وهكذا أوضح امتداد أصل الهند أوروبيين إلى اتروسكان .

⁴¹ Zachary Mayani, *Fin du mythe étrusque*, 1970

* The Balts now occupy only the sixth part of their ancient territory, after the expansion of the Slavs.

** As far as we know, this author is seldom quoted and yet he was the one who deciphered Etruscan through his knowledge of Illyrian and Albanian, thus demonstrating the Indo-European origin of Etruscan

⁴² Michel B. Sakellariou, *Peuples pré-helléniques d'origine indo-européenne*, Ekdotiké Athénon, 1977.

⁴³ Maria Gimbutas, *The Balts*, London, Thames & Hudson, 1963, p. 46.

⁴⁴ Philippe Conrad, *La civilisation des steppes*, Geneva, Farnot, 1978, p. 81 and ff.; cf. also A.J. van Vindekens, *Lexique étymologique des dialectes tokhariens*, p. XXVI, and *Morphologie comparée du tokharien*, Louvain, 1944, XVIII, 380 p.

وفى نحو القرن الخامس بعد الميلاد ، قام آتيلا بجيوشه المكونة من المغول والفينوأجريين بمطاردة الفصائل الهندوأوروبية الباقية والمحاربة شمالا حتى الأدغاد القطالونية . حيث واجهت جيوش آتيلا فى سنة ٤٥١ الشعوب الأوروبية بالاشتراك مع القوط ، والاكبين ، والسافرمات ، والهندوأوروبيين الهاريين إلى آسيا الوسطى .

أصل السلالات الحاكمة للكورافاس والكوشان

إن أصل السلالات الحاكمة للكورافاس والكوشان يرجع إلى تاريخ شعبيين من الهندوأوروبيين . الناس الذين يعيشون فى تاجيكستان وكرغيزيا الحالية ، هم البلطيق . فتحت امرأة الكيرى ، وهى قبيلة لها علاقة بالكيرلنديين الحاليين ، ذهبوا إلى الهند فى نحو نهاية العهد الألفى الثالث وبداية العصر الألفى الثانى قبل الميلاد ، منشئين السلالات الحاكمة للكورافاس . ٢- شعوب تركمانيا الحالية - الماساجيتس (القوط العظماء) وينتمون للاسكنداف الحالية ، هم المؤسسين للأسر الحاكمة لكوشان . ونحن نعرف أن دولتهم صمدت أمام سيروس - «سيد العالم» بجيوشه العظيمة التى قطعنها الملكة «تومبرس» إريا . ومن ثم أدركنا أن القبائل من الهندوأجريين وجدوا حماية لهم مع الماساجيتس وبهذا زادوا عدد الجيش .

وفى خلال القرن الأول قبل الميلاد والقرن الأول بعد الميلاد ، هبط الماساجيتس إلى الهند . إن الأسر الحاكمة لكوشان تولدت عنها أعظم الملوك فى العصر القديم : «كانيشكا» الذى بنى مملكته نصفها فى الهند والنصف الآخر فى آسيا الوسطى .

أما بالنسبة للهيفتاليتين «الهون البيض» (٤٥) فكانوا بقايا البدو الهندوأوروبيين الذين هبطوا من على جبالهم بعد الهجوم المغولى . إن غاراتهم على شمال الهند فى حوال القرن الخامس بعد الميلاد قد تركت أثرا ضيقا بالمقارنة بالأثراك والمغول .

وإذا كان المصطلح الصينى القامض يو- تشى Yue-Tchi تلك الأهمية لاثبات عرقية الأسر الحاكمة الكوشانية ، فلماذا نتجاهل اسم قبيلتين سنديتين أقامتا فى شواطئ أقصى الغرب للسند ، الكورك والقوط .

- كورك أى «ابن» والمنحدر من سلالة الكيرى . الكيريزوامين «الأرض الكبيرة»

كيرلاتد .

⁴⁵ Roman Ghirshman, "Les Chionites-Hephtalites", quoted by Kochanowsky in *Diogenes* no. 63, 1968, p. 36.

* Root: Latvian *Kul*; romani *Kur* "strike" → *Kuris* "fighter".

دزوت والنطق العربى قسوط ، الكاشتيسرون السنديين (وينحدرون من سلالة الماساجيتس).

إن مقاومة هاتين القبيلتين للعرب ذكرها الكتاب العرب أنفهم وخاصة المسعودي (٤٦) ، ولخصت فى كتابه. ديه جوى «هجرة الفجر عبر آسيا». (٤٧) هذا وقد أكد المهتم بالرومان سلويون: أن بربرسكى (٤٨) حديث المعلومات التى جمعها دى جويه من خلال الاقتباس من وتحليل بعض الكتاب الآخرين من الاتراك واليوغسلاف المسلمين .

هزيمة الكورافا من البانداقا :

فإذا رجعنا الآن إلى كبرى ، الفاتحين للهند الدرافيدية ، مهد الحضارة الشهيرة لموهنجو دارو ، والهرابا ، ومؤسسى الأسرة الحاكمة للهند آرية الأولى الكورافا (٤٩) ، قالهند القديمة ، مثل اسرنايل وماين النهرين ينتمون إلى الحضارة السابقة للنصف عبودية ، حضارة المعبد ، حيث السلطة للحاكم الكاهن .

وبالرغم من كل التحريعات ، فمعظم الأجيال الجديدة من الكورافا تزوجوا أميرات درافيديات ، وبالتدريج حاول الهندوآريين توحيد البلاد وإيجاد ظروف معيشية مقبولة للمجتمعين ذوو الحضارات المختلفة . وهذا المحيط العرقى الداخلى واجه معارضة من الأجيال القديمة الآرية والشهاب الآرى الذى لا يرغب من الزواج من دارفيديات . وأقوى مقاومة جاءت من النساء الآريات اللاتى عشن بحرية فى سهاب آسيا الوسطى ، مشاركين

⁴⁶ Massoudi, *Tanbih*, translated by Cara de Vaux, p. 455. See also A.J.M. Al Tabri, *The Reign of al-Mutasim*, translated by Elma Marin, in *American Oriental Society*, vol. n. 35, New Haven 1951, 142 pages.

⁴⁷ M. Johannes De Goeje, *Mémoires sur les migrations des Tsiganes à travers l'Asie*, Leyden, 1903.

⁴⁸ Slobodan Berberski, "The Romany at the borders of Empires", in *Survey*, vol. 1-4, Sarajevo, 1981, p. 64-80.

⁴⁹ Sir Robert Mortimer Wheeler, "Civilization of Indus valley and beyond", 1967, cf. also R. Heine-Geldern, "The coming of the Aryans and the end of the Harappa civilization", in *Man. A Monthly Record of Anthropological Science*, vol. 56, 1956, p. 136-140.

أزواجهن وأولادهن نشاطاتهم الاجتماعية والسياسية والثقافية (٥٠) .
 إن الصراع بين الجليلين - الكوراثا (الآريين) والبانرافل (الهندوآريين) بدأت بطرق
 سياسية ثم تحولت إلى اشتباك بالأيدي . إن صراع الأخوة بالأخص «وصف في الكتاب
 الرابع لماهابهاراتا . فإن الإله كريشنا ، الأمير الدراقيدي ، حشد كل الدراقيديين لمساندة
 البانداقل . وهزيمة الكوراثا كانت هزيمة الكوراثا قاسية .

نفى الكوراثا ومغامراتهم في الشرق الأدنى
 بعد هزيمتهم ، جعل الكوراثا من أوروبا وطنهم . ولكن في طريقهم إليها حاولوا أن
 يجبروا عظمهم في الشرق الأدنى والقوقاز ، حيث أقاموا بالاشتراك مع الحوريين
 الامبراطورية الميتانية (٥١) .

إن مغامراتهم وثوراتهم التاريخية وصفها المؤرخين في الشرق الأدنى ومصر .
 وفي آخر الأمر وصلوا إلى إيطاليا التي أصبحت آرية بوجود الكلتيين ، وهذا يشرح لنا
 حرف ال r النصف سلبي وال i المضافة في حالة التذكير والشائعة في الإيطالية والكتلية .
 بالإضافة أنه على الجانب الانثروبولوجي (الانسان) فإن اختلاط الكلتيين وسكان البحر
 المتوسط نتج عنه الجنس الألبيني .

وبعد الحروب المهلكة ، فقد كون الكلت الإيطاليين والبلطيق بالتدريج مختلف الجماعات
 الموجودة حاليا بإيطاليا . والكيريين استقروا على ضفاف بحيرة آلبانو والمناطق المحيطة
 بها ، مشكلين الكيرياكيين .

⁵⁰ Herodotus IV. 62, V. 110-117, and Strabo, VII. 7.3.7. Cf. also A.I. Dovatur, D.P. Kallistov and I.A. Shishkova, *The Peoples of our Country in Herodotus* "History" (in Russian). Texts, translation and commentaries, Moscow, Nauka, 1982 (456 pages).

⁵¹ Jan Kochanowski, *op. cit.*, in *Diogenes*, 1968, p. 36-39; cf. also R. Ghirshman, *L'Iran et la migration des Indo-Aryens et Iraniens*, E.J. Brill, Leyden, 1977.

* Here are the linguistic arguments taken, especially, from the work of Gamkrelidze and Ivanov (*op. cit.*), to show the closeness of Celtic and Italic:

<i>Medio-passive morphemes</i> (p. 394):	
- Anatolian, Phrygian, Tokharian, Celtic, Italic.....	r
- Indo-Iranian, Greek, Baltic, Slavic, Germanic.....	oi, moi
<i>Singular genitive morphemes</i> (p. 376, 393):	
- Tokharian, Celtic, Italic.....	i
- Indo-Iranian, Greek, Armenian.....	(o), sio
- Balto-Slavic, Germanic.....	o

(cf. for more details chapter 7, pages 371-399 relative to the classification of Indo-European languages according to their morphemes).

* استندت المناقشات المفردة هنا على وجه الخصوص على عمل لجامكريدز وإيفانوف Gamkrelidze & Ivanov (نفس المرجع السابق) ، لتبيان وثيقة الصلة بين الكتلية والإيطالية .

تأسيس الهندوآريين لروما

إن العادات الرومانية والهندورومانية قضت في «الراميانا» ، من خلال واحدة من أعظم الملاحم الهندوآرية والتي رام فيها هو البطل . وقد اعتقد سونيتي شاترجي ، وهو عالم لغوي هندي وكذلك عالم هنديات ، أن هذه الوحدة ليست إلا عمل شعري ... ولكن لم يستطع هو أو غيره إنكار أنها ملحمة قومية هندآرية ، وحتى إذا كانت مجرد أسطورة إلا أن لها قيمة تاريخية معينة ، فالأسطورة دائما مجرد تكليس للتاريخ^١ .

وأما يكون أصلها ، فإن هذه الملحمة تقودنا إلى بداية العصر الألفى الأول قبل الميلاد ، حيث قصر داسراتشا ، ملك أيوديا . لقد اضطر رام إلى ترك بلده بسبب مكايذ زوجة أبيه القاسية كايكيبى . وقد هجرت «سيتا» زوجته الوفية فحامة القصر وتبعته . وطبقا للراميانا ، فإن رام كان يعيش في الغابة مع أخيه ، وقد عادا يوما من الصيد ، ليدركا أن سيتا اغتصبها ملك لانكا (سيلان) ، وكانت هذه هي بداية الأحداث .

وبالاستناد إلى العادات الرومانية (فإن الصغار من مؤسس روما أرضعتهم الذئاب) ، وسنفسرها لكم كالآتي : فبدلا من العيش كبداي في الغابة ، فقد قرر رام الذهاب إلى إيطاليا وكل من معه ، إلى مدينة كيوري ، حيث مواطنيه الذين عاشوا بعيدا . فأبحر بحفاة الشاطئ الأيوني ونزل به ، حيث اغتصب اليونانيون سيتا . نحن نتفهم تخبط الهندوآريين بين الپافانس (الأيونيين) والرافانس (شياطين لانكا) . وفي الواقع فبالنسبة للهندوآريين القدماء فإن كل السحرة قدموا من لانكا ، والپافانس لم يدركوا حقيقة الرافانس الشياطين السود لهذه الجزيرة ... ولكن «حرب طردوادة لن تقوم ...» فإن رام حرر نفسه وأتى هو وحاشيته إلى إيطاليا . الكيوري استقبلهم المنحدرين من الپندافس - الهندوآريين - بقتور ومنحورهم أرض مستنقعات يفزوها الناموس . وبالرغم من أن الهندوآريين مهندسون أكفاء ، إلا أنهم بنوا مدينتهم بصعوبة .

وأغتصب رام وجماعته النساء السابيين وأنفجرت الحرب . كان على الكيوري التدخل ، وضلت النساء المغتصابات البقاء مع مفتصبيهن . وكان لرام طفلان ، رومولوس وديوس - من زوجته الجديدة . وللأسف ، فقد أصيبت بالمalaria ، رغم كل الأدوية ، فهو كان يعرف

^١ ارجع على سبيل المثال إلى الالبادة والأديسة ، واكتشاف مدينة طروادة التي كتبها هنريغ سكيلمان Hein-rich Schliemann ، عالم آثار ألماني ومتخصص في الحضارة الهلنستية .

أنه يموت . فبالتالى هجر إيطاليا وعشيرته عائداً إلى أيوديا ليموت هناك . إن أولاده الاثنين هم الذين بنوا روما . وبعد ذلك . فروما تلك البلدة الصغيرة الغير معروفة ، أعاد بنائها روميك الاتروسكو رومانى والمتحدر من سلالة رام وظهرت كمدينة معروفة فى التاريخ الرومانى .

وطبقا للتقاليد ، فإن سينا تعود لأيوديا ولكن رام لا يغفر لها يغفر لها ماذا ؟ كان من الأفضل أن يدافع عنها بدلا من لومها لاغتصابها . وماذا عن زوجته الثانية وأطفالها الاثنين ؟ إن وضع الأرملة فى المجتمع الهندوإيراني معروف تماما . فهى إما أن تقبل أن تحرق على خازوق أو تقبل أن تعيش عيشة العبودية : تلبس ملابس بالية ولا تضع مساحيق التجميل وحتى المعروفين منهم ، ويحرم عليها أكل أنواع معينة من الطعام ... فإذا لم تخضع لكل هذه المتطلبات المجتمع الذى يعبد الرجال ، فإنها ينظر لها كعاهرة . هذا بالإضافة إلى أن اللغة الهندية الحالية فإن كلمة «راندى» randi لها معنيين : «أرملة» و«عاهرة»^(٤٢) . تماما كما فى اللاتينية كلمة «لوبا» Lupa تعنى أنثى «الذئب» و«العاهرة» . وعلى ذلك فإن رومالوس رموس قد رتبهما «لوبا» والتي توازى باللغة الهندوإيرانية لكلمة «راندى» .

فدعنا ننظر فى هذه العادات الهندو رومانية والرومانية ونرجعها إلى سنادها .
- الاثنولوجيا : ماذا يمكن أن يضاف إلى المجلدات العديدة التى خصصت لدراسة الاثنولوجيا المقارنة للهندورومانيين والتي أعدها جورج ديميزل Georges Dumezil ؟ إنه عمل لاكادى عظيم يقدم حجة هامة جدا لأرائنا العلمية عن تأسيس روما .
- علم الأعلام : إن كلمة «روم» rom (٥٣) اشتقت من كلمة «رام» المشتقة بدورها من رامنى زوجة رام (وفى اللغة السلافية إيثانوفاً مشتقة من زوجة إيثانوف) . بالإضافة إلى ذلك فيما أن سينا كانت تجسيدا لمثال الزوجة ، فكلمة «رامنى» ramni أصبحت مرادفة للزوجة ، والتي انبثق عنها بعد ذلك كلمة رامناه ramnah «الزوج» . ففى الرومانية فإن كلمات روم ورومنى لاتعنى فقط الفجر ، ولكن كما هو فى اللغة السانسكريتية «الزوج والزوجة» .

وسنلاحظ أن معظم الرومانى شافيه Romané Chavé (سنتى ، مانوش ، كاليه . روما وليه روم) تجاهلوا ملحمتهم رامايانا ، وعلى كل الأحوال فهم نسوها . ولماذا إذن

^(٤٢) . Dictionnaire russe-hindi, edited by V.M. Beskrovny, Moscow, 1957, p. 839.

^(٤٣) Jan Kochanowsky, "Occlusive + r et le mot rom en tsigane", in Bulletin de la Société de Linguistique de Paris, Tome LXXII, fasc., pp. VII to XII.

يسمون أنفسهم بالرومان شافيه أى « أبناء رام »؛ ليس لأنهم نفوا مثل أجدادهم .. « وبالتالي لم يروا أخواتهم الذين خضعوا للعبودية » كما تقول الأغنية الرومانية لسفر الخروج .

إن ألبرت سينكلير (٥٤) يظن أن كلمة رام مماثلة لكلمة روم عند اغريق الامبراطورية البيزنطية ، وروم ، رومانو شافو Chavo إذا يعادلوها سيثزو رومانس ، لأنه لكى تكون مواطن رومانى فى نظام الأسياد / العبيد يساوى أن تكون ملكا . والرومانو شافو (٥٥) . والذين وظفهم البيزنطيون كستراتويكى (جنود - فلاحين) ، وكحراس للحدود لمواجهة الغزاة المسلمين ، كانوا فخوزين بأنهم رومان (مصطلح يستخدمه سينكلير) . إن المقولة السابقة لا تستبعد أن روم ورومان أسماء لابناء روم قد اسموا مدينتهم بعد والدهم : راما من روما (ونحن نعرف أن الـ a المقطع اللفظى الطويل فى الهندوأريانية تعادل الـ o الطويلة فى الهندوأوروبية) .

وإذا اخترنا عن قرب الأسماء التى أطلقوها وطلقوها على أنفسهم ، فنصل إلى مفزى هام مألوف هو "White" . فإذا ماتبعنا التطابق بين الحروف بحروف العلة مثل n, l, r ، فى اللغات الهندأوروبية ، فقد نتوصل إلى الأصل الشائع لكلمة "White" .

- البيولوجيا : لشرح نظام الـ ه ل أ Human Leucoide Antigenes نستشهد بـ جين برنارد (٥٦) عضو الاكاديمية الفرنسية ورئيس الاكاديمية للعلوم : إن نظام الـ ه ل أ هو أكبر نظام دموى لجموعة من الأنسجة . أكبر نظام نسيجى منسجم . وهذا النظام هام جدا بسبب تعقيداته ووجود عدد كبير من الجينات والتراكيب الفرعية ، لتنوعاتها والتوزيع الغير متساوى لهذه العوامل بين الشعوب والتى لها نظام الـ ه ل أ الجانبي التابع لها . والتناظرات والتقارب والتباعد الوراثى لهذه الجينات المتقاربة فى الشعوب المتقاربة والتى تختلف وراثيا بتباعد المسافات بين الشعوب ... لذا فان . ه ل أ - ه ل أ - ب - أ - اللاتوازن مهم جدا فى كل أوروبا الغربية والشرق الأدنى .

ومن المرجح أنه فى هذه المناطق ، أدى الامتزاج والاندماج بين هذه الشعوب إلى التعايش السلمى بين هذه الجينات . ومن ناحية أخرى ، فالبرغم من تواجد الجينين فى

⁵⁴ Albert T. Simian, "The word Rom", in *Journal of Gypsy Lore Society*, vol III, p. 1, July 1909, p. 33 to 42.
⁵⁵ Sabodan Buthe, *op. cit.*

الهند فى شعوب مختلفة ، إلا أنه يمكن ملاحظة عدم توازن بينها . إن هذا النظام يسمح بتتبع جذورا هذا اللاتوازن فى الهجرة إلى الهند . ثم إلى الشرق الأدنى وأوربا ، كدليل لهجرة الهندوأوربيين الكبرى . إن اللاتوازن ضعيف فى الجاسك وغير موجود فى سردينيا . ولذا فإن هذين الشعبين لم يتأثرا بالهجرة الكبرى .

فإذا وافقنا على فرض «الذهاب والعودة» فإن مغادرة الهندو أوربيين من انهند يمكننا الدفاع عنها بالحجة بصعوبة . هذا بجانب احتمال فتح الهندوأوربيين لدراقديا وفقا لماقال به المتخصصين فى الجذور الهندو-أوربية . وتدل علامات الاقتباس على عدم تواجد الهندوأوربيين قبل هبوط الأوربيين الهند واختلاطهم بالهنود (الدراقديين) .

وكما رأينا من قبل ، فإن تكون نوعية الأوربي الشمالي محتاج لثلاث الآلاف من السنين ، والتي تؤيد رأى «الذهاب والعودة» : لا توجد هناك مستندات تظهر إناس شقر ولهم أصل آسيوى ، وحاليا فإن الشعوب الوحيدة التى لديها أفرادا شقر هم الذين لهم اتصال دائم بالشعوب الآريانية ، كما هو الحال بالنسبة للفلنلنديين وسكان الستونيا . وبجانب هذا ، فتبعيا للكتاب الجريكو رومان ، فإن آخر الهندوأوربيين الذين هاجروا إلى أوربا وآسيا ، كانوا شقر وذوو شعر أحمر أو بنى فاتح ، وعيون زرقاء . لذا فكيف يكون هؤلاء الهندوأوربيين هم السابقون فى الهند إذا لم يأتوا للهند من قبل؟ هل هم ثمرة ذرية عفوية ؟

وباختصار فإن البراهين البيولوجية مدعمة بالمعلومات اللغوية تؤكد استحالة وجود موطن أصلي للأريين فى آسيا . وهكذا فقد كان هناك مغادرة من الهند ، ليست تلك التى للهند أوربيين (فلنقل الأريين) ، ولكن للهندوأريين ، الذين أنشأوا روما . إن الهندوأريين-الرومان فى المستقبل - سينشروا هذه الجينات (الهل أ ١١ / هل أ ب ٨) فى كل أوربا وفى الشرق الأدنى ، وبهذا خلقوا عدم التوازن الذى تحدث عنه جين برنار .

ونأخذ مثالا آخر ليظهر لنا أن البيولوجيا وحدها لايمكنها إعادة تحديد أصل الشعوب . فجين برنار متتبعيا چاك رافيهيه ، يعتقد أن الأيونيين هم المغول . وفى تدعيم هذا الغرض فقط على البحث فى الدم (هيماتولوجى) فإنه لا يحسب حسابا لتاريخهم (بضعة العصور الألفية ، احتكاكا بالآسيويين ، واستعمار مركز وإبادة يابانية ، وفى النهاية تحويلها إلى دولة تابعة) ، أو للفتحهم (الأوربية القديمة) . ولاشكهم الخارجى (فقد يشبهون الروس) . فمن الظاهر أن البيولوجيين توافقن لاختلال مكانة الفيلولوجيين (علماء فقه للغة) ، الذين يعتقدون على مقارنة اللغة لتأكيد التاريخ ...

فإذا يجب علينا إعادة القول بأنه لا يوجد مقياس واحد يمكن الأخذ به - سواء أكان

لغويا ، أو انثروبولوجيا أو اثنولوجيا لاثبات أصل شعب ، ولكن يجب الأخذ بكل الصفات الجسمانية واللغوية والثقافية التى تظهر أصلهم . إن هذه الصفات الثلاث متلازمة وتشكل الشكل التام - صفات الناس - للناس فى الحقيقة . وفى خارج جماعة انسانية تكون اللغة والثقافة لها وجود نظرى فقط .

إن الإنسان هو الذى صنع لغته وثقافته وخلال صنع هذه اللغة والثقافة فإنه يتطور . - علم الآثار القديمة : طبقا لجراثيم باركر (٥٧) فإنه لا يوجد تطور تراجيدى فى وسط إيطاليا منذ العصر الألفى الخامس الماضى . إن التطور بطيء وسلس ، بدون ثقافات متعددة . فقد مكثنا على الحالة الحجرية الحديثة حتى القرن الثالث والرابع من العصر الألفى الأول . فكيف لنا أن نشرح هذا التأخر لعدة عصور ألفية بالمقارنة بالبلاد المجاورة؟ فبواسطة التكافل الذى تم بنظام بين الناس الذى يعيشون بالوديان والآخرين بالجبال ، وبالمساواة التى منحها التبادل بين رعاة الغنم ، وفى الوقت نفسه بين الحرفيين والفلاحين . إن التكافل يتحكم فيه البيئة والمناخ . فخلال برد الشتاء القارس يجد سكان الهضاب مأوى لهم فى الوديان ، وفى خلال الصيف الحار يسعد الفلاحين بنقل قطيعهم إلى مراعى جبلية .

وسنلاحظ أن الكلت ايطاليين قد حافظوا على اقتصاد الاكتفاء الذاتى ، والذى طبقه اسلافهم القدماء فى «الوطن الكبير» المحتد من الأطلنطى إلى الأورال . ويقدم الهندوآريين فى البداية ثم الاتراسكيين . فإن هذا التوازن هدم ببناء المدن والانتاج وأبضا بتركز العمال فى المناطق الزراعية الكبرى . وكان هذا بداية استغلال الانسان للاسان ، وأبضا بداية اندفاع التحضر فى وسط ايطاليا .

إن انتصار البانداقا على الكورافا فى الهند ، ثم بعد ذلك انتصار البانداقا الرومان على الكورافا الايطاليين كان له عظيم الأثر على جزء كبير من العالم : فالرومان بالرغم من انتصارهم على الاتراسكيين ، إلا أنهم كانوا أكثر امتصاصا للحضارة والنظام الاجتماعى للثنائى . فبعد فتح قوطاحة واليونان ، أصبحت روما بطريقة مباشرة جزءا من حضارة وثقافة منطقة البحر المتوسط .

إن النتائج لهذه السيطرة الرومانية لمدة طويلة ، كانت ضخمة في كل مجالات الحضارة والثقافة في العالم . ولنتذكر أن معظم الكلمات الحديثة والمصطلحات العلمية تكونت من مفردات اللغة الاغريقية - اللاتينية في كل المجالات . إن الانجلو ساكسون قد استعاروا كل هذه المصطلحات ، في حين أن بعض الشعوب الأخرى استعارتها جزئيا وعدلت - أى ترجمتها - باقى الكلمات الاغريقية-اللاتينية إلى لغاتها .

⁵⁷ Graeme Barker, *Landscape and Society in Prehistoric Central Italy*, London, 1973-1981.

العدد ١٥٠ / ٩٤

محتويات العدد

١	مرض الحبسة (أفازيا)	ابوين الكسندر
	نظرة فيلسوف أصابه مرض الحبسة وطريقة العلاج	
٢٤	اللغة الداخلية وعدم القدرة على التكلم (أفازيا)	جورج لانتيري - لورا
٣٧	هل يتسم علم الاجتماع بعدم اليقين	جيوفاني بوسينو
٦١	تعليم و"جامعات" في اسلام العصور الوسطى	جوزيف فان إس
٧٦	نمو تقاليد الأديان الهندية مشاهد تأكيد الذات للثقافات الخاضعة	شريراما اندراديفا
٩٢	العنصر الاجتماعي والجنوح	كريستيان ديويست
١١٤	زيمل / دريداء	دينا واينشتين مايكل أوانشتين

مرض الحبسة (أفازيا) نظرة فيلسوف أصابه مرض الحبسة وطريقة العلاج

تأليف : ادوين الكسندر*

مقدمة :

إذا كنت تمارس الفلسفة، وفجأة وجدت نفسك محروماً من الحديث، والكتابة، والقراءة، فما هو شعورك ؟ هل تشعر بإحساس الموت، أو النيرفانا، أو إبراك واج أو غير واج . يفقد القدرة على التوازن؟ هل تحس بمدرجات علمية موضوعية، أو تسبح في بحار تأملات أرسطية؟ هل تفكر بأنك تمر بتجربة خارقة؟.

في عام ١٩٨٠ تعرضت لمرض السكتة وصحبه فقدان القدرة على الكلام (الحبسة)، وسُرقت مني اللغة في ثوان معدودة كما لو كانت قد تعرضت لصاعقة زيوس. هذه المقالة كانت نتاج هذه التجربة. ولكن كيف تسترد اللغة أو القدرة على الحديث فيأتي في مرحلة ثانوية بأهمية استمرار وجود المفهوم ، والذي يلعب دوراً رئيسياً في حياة المريض.

وقد تطرق فلاسفة اللغة إلى ثلاث نظريات في هذا السياق : هل وجود المفهوم أو التصور متعذر بدون لغة؟، هل توجد اللغة دون أن يسبقها مفاهيم؟ ، أو هل المفاهيم تفوق في لغة غامضة محايدة؟. في هذا

* بالاشتراك مع كارول بيشوب Carroll Bishop.

ترجمة : آمال كيلاني

البحث سوف يؤكد أن المفاهيم توجد بون لغة. وسوف أقترح مصطلحاً جديداً أطلق عليه " اللغة . ذاتية الانمكاس"، وقد يكون هذا التعبير الجديد إضافة مفيدة في فهم الحُبسة. سوف أتطرق لمناقشة عدم كفاية التعريف الحالي للحُبسة، وأن هناك تصوراً مضللاً في علاج الحُبسة.

هل مريض الحُبسة يعيد تعلم اللغة، أو هو على الأرجح يعيد تذكرها ويناها ؟ هذا هو الإيضاح الهام.

وأخيراً سوف أناقش المتضمنات العميقة للحبسة في المؤسسات ذات التسلسل الهرمي.

ما هي الحُبسة ؟ إن التعريف ^(١) الموجود في القواميس العادية، يشير إلى أنها فقد كلي أو جزئي للغة المنطوقة، وليس لمعيب في أجهزة الجسم، ولكن نتيجة فوضى في مراكز المخ. وكل المظاهر التالية يطلق عليها اسم الحُبسة :

١- الأطفال الذين يواجهون صعوبة في مهارات القراءة نتيجة لاضطرابات عاطفية، أو توجد لعثمة خفيفة، لكن حديثهم واف بالفرض، والذين لم يتعرضوا لمرض السكتة أو أى خلل في مراكز المخ.

٢- الأفراد الذين تعرضوا لتلف بعض أجزاء المخ، مما أثر على مهاراتهم اللغوية ومفاهيمهم لكتهم لم يصابوا بالسكتة ^(٢).

٣- ضحايا مرض السكتة

وحيث يعتبر كل هؤلاء مصابين بالحُبسة، فإن كلا منهم سوف يخضع لنفس بنود العلاج. وتتضمن

(١) القاموس المعيارى الذى وضعه فلك وواجنالز Funk and Wagnalls Standard Dictionary الطبعة الكتيبة تورنتو، مؤسسة فيترز هنرى وهوايتيد المحدودة، ١٩٨٠، صفحة ٦٧.

(٢) د/ ١.١. لوريا Dr. A.A. Luria طبيب الأعصاب السوفيتى المشهور، والذى تولى حديثاً، وقد ترك مجموعة من الملاحظات القيمة عن إصابات المخ نتيجة الحروب. وقد أشارت كتاباته إلى أن الحُبسة التى تتم نتيجة الإصابة بالسكتة غير تلك التى تتم نتيجة تلف مركز ما من مراكز المخ .

وقد جاء في كتاباته ذكر حالات لمرضى اخترق الرصاص القشرة الدماغية وأصبوا بالبله واستمروا كذلك حتى بعد العلاج.

التدريبات التي يمارسها الأطباء المختصون، لكل تلك المجموعات المرضية السابقة، رغم اختلاف الأسباب والتشخيص^(٣).

وفي البداية، أقترح أن تكون التفرقة بين المصاب بالحُبسة وغير المصاب بها، تكمن في فقدان اللغة فقط، ولكن المفهوم باقٍ.
وما هو المفهوم؟

ووفقاً لما أورده إرنست كاسيرير Ernest Cassirer واحد من المعاصرين أتباع كانت، فإن المفهوم يعنى:

" يوضح تاريخ الفلسفة، أن المفهوم يثيرق بداية في شكل تساؤل. وقد وصف أرسطو سقراط بأنه مكتشف المفهوم العائى. ولكن هذا الاكتشاف عند سقراط اتخذ شكلاً مختلفاً عن كونه نوعاً جديداً من المعرفة، ولكنه نوع من اللامعرفة. وسؤال سقراط عن (ما هو) يحوى داخله طريقة سقراط في الاستقراء...

ويظل صحيحاً، حتى في المعارف التي جرى تطويرها تماماً، أن أى مفهوم يتم اكتسابه ليس أكثر من محاولة، أو بداية، أو مشكلة، أو قيمة ليست في أنه ينسخ الأشياء الممثلة، ولكن في أنه يفتح منظوراً منطقياً جديداً يسمح باختراق وتفسير أية مشكلة عويصة...^(٤)

وفي حالة مريض الحُبسة، فإن الأفكار، والتعرف، والفهم، والمعاني، ودلالات الألفاظ، والتفكير، والذاكرات، والأسباب تأتي أولاً، واللفة تأتي في المقام الثاني. ولست أتحدث هنا عن أعضاء الحس أو المشاعر. فبالطبع مريض الحُبسة ملئ بالمشاعر الحساسة خاصة مع بداية فقدانه القدرة على الحديث. فمريض الحُبسة هو نفس الشخص باينولوجياته وآرائه المسبقة حتى بعد السكته. والتغير الوحيد هو فقد القدرة على الحديث.

(٣) من المهم أن نلاحظ بعض الإعلانات المتشابهة في الجرائد من قبيل: أكتب وارسل بالبريد العاجل، عن وظائف باثنولوجيين مع ذكر الخبرة في مجال معالجة اضطرابات الأطفال إلا أن هؤلاء يعالجون عادة ضحايا السكته من البالغين كذلك.

(٤) فلسفة الأشكال الرمزية The Philosophy of Symbolic Forms المجلد الثالث فينرمينولوجيا المعرفة The

R. Manheim فينرمينولوجيا المعرفة، ترجمة: ر. مانهايم، ١٩٥٧، مطبعة جامعة بيل، ٣٠٦ صفحات.

وفى أثناء مرض السكتة الذى ألم بى، كنت قلقاً على أننى انهرت تماماً، ولا أشعر بشيء فى الجانب الأيمن من جسمى. لم أكن أعرف أنى تعرضت لسكتة، ولكننى كنت أخشى فقدانى التام للغة والقدرة على الحديث، لكن إحساسى بتكوين ومكونات حياتى والعالم الذى أعيش فيه، كانت تامة ولم يصيبها أى تلف، لكننى كنت عاجزاً عن أن أعبر حديثاً أو كتابةً عن هذه المعارف، ولا أستطيع القراءة كذلك، لكننى أعرف مفهوم الكلمات^(٥).

وفى عربة الإسعاف كنت لا زلت مدركاً لبعض ما يدور حولى: كنت أعرف أننى لا زلت على قيد الحياة وواحد بما حولى. كنت انفعل وأهتم: وكانت تلك أولى مغامراتى فى مجال اللغة والمفهوم، لازلت أمتلك مفاهيم لكن دون قدرة على التعبير عنها. كنت أفهم الأشياء المحيطة بى، ذاتى، والعلاقات الاجتماعية دون أن أعرف فعلاً أية قواعد أو كلمات فى أثناء رحلة العلاج: كان التغيير الذى حدث هو التفاعل الاجتماعى وتوصيل تلك المفاهيم باستعمال لغة.

وهذا المقال سوف يبين حالة شخص أصيب بالحُبة نتيجة إصابته بالسكتة.

أولاً: أقترح أن أقوم بوضع تعريف جديد خاص بالحُبة التى تتم عن طريق السكتة، والذي سوف يساعد الأطباء، والفلاسفة، واللغويين، وسوف يعطيهم حرية فى اكتشاف العلاقة بين اللغة والمفهوم. ثانياً: فالحُبة الناتجة من السكتة من الأفضل بحثها فى ضوء وجود المفهوم وغياب اللغة.

المفهوم أم اللغة ؟

ظلت اللغة غامضة ومحيرة فى نظر كل من الفلاسفة واللغويين. وفى أثناء القرن الماضى، تم فهم بعض بلامح اللغة بناءً على دراسات اللغويين من أمثال دو ساوسور (de Saussure ١٨٩٠)، وأكثر حداثة، رومان جاكوبسن، ونوام كومسكى Roman Jakobson and Noam Chomsky، والفلاسفة المحدثين من أمثال ديريدا Derrida، سابير Sapir، وويتجنشتاين Wittgenstein قد ألغوا الضوء على اللغة الطبيعية. ولكن الاستنتاجات التى تستحق التثاء فى الفاصلة باللغة الغيرطبيعية، وبخاصة التى تعرض للحُبة والتى قام

(٥) يجب ملاحظة أنه بعد إصابتي بالسكتة مباشرة، اكتسبت بعض المعايير فى فهم اللغة المسموعة، والتى ظلت محتفظاً بها بعد ذلك.

بها مارلو - بونتي Merleau - Ponty ورنست كاسيرر ، ورومان جاكوسون ، متتبعين التساؤلات الكلاسيكية التي أثارها جاكسون Jackson ، وهيد Head ، وجولدشتاين Goldstein .

وكان من رواد دراسة تشريح المخ الدكتور ب. بروكا Dr. P. Broca إكلينيكي فرنسي بدأ الممارسة العملية في الثمانينات. وقد نجح من خلال عمله في تشريح الهش في مشرحة بباريس، نجح في توضيح أن جزئي المخ لكل منهما وظيفة مختلفة، فالنصف الأيسر حيوي بالنسبة للغة، والنصف الأيمن للرسم والموسيقى والأبعاد المكانية. وفقدان القدرة اللغوية مثل: الحديث ، والقراءة ، والكتابة ، ولفظاً لبراهين بروكا من تشريحه للجثث، كان من المعتقد حتى وقت قريب أنها نتيجة تلف النصف الأيسر من المخ، ورغم أن النصفين معاً يسيطران على الميكانيزمات الحركية (مثل الصدمة، والتوازن، والعرج).

وبعد عقد واحد من نشر بروكا لبحثه ، قام عالم تشريح ألماني هو الدكتور س. وورنيك Dr.C. Wernicke بعمل بحث أكثر توسعاً عن الحُبة الخاصة بنصف كرة الدماغ اليسرى. وقد لاحظ أن بعض المرضى يمتلكون حديثاً منطلقاً لكنه مشوش، مثل قصيدة لويس كارول Lewis Carroll جابربوكي Jabberwocky. مثل هذا الحديث الذي يسمى تزامن وورنيك Wernick ، يتناقض مع مواصفات متزامنة لبروكا عن الحديث المتناسك والذي تشوبه لعشة. ولعدة أعوام ظل باثولوجيو الأعصاب المتخصصون في الحديث ، يعرفون الحُبة بنفس هذين النوعين الكلاسيكيين فقط. وبالتالي، قام علماء النفس العصبي في مجال اللغة بوصف عدة أنواع أخرى من الحُبة : الحُبة التكوينية، الحُبة الكلية، والحُبة الفريدة " الريبانية " ، وفقاً لما جاء في كتاب روث ليسر Ruth Lesser ، فحوص لغوية عن الحُبة^(٦) .

والنظريات الكلاسيكية والمعاصرة عن الحُبة، أظهرت شكلاً بارزاً من الفوضى. والمسئولون المعاصرون قد لاحظوا أن هناك عاملاً جديداً مضافاً : عُمُر المريض عند إصابته بالسكتة أو الحُبة. كان

(٦) نوربرك، مؤسسة وايلى ١٩٧٥ .

متوسط العمر في دراسة بروكا ٥٥ عاماً، مع توضيح الحالة الفسيولوجية والأعراض مندرجاً من لغة متعثرة بعد أربع سنوات، وطلاقة بعد خمس سنوات أو أكثر، استناداً إلى المتغيرات في حالة كل مريض على حدة من قبيل، علاج الحديث، الخلفية، الدوافع، مساعدة الأسرة، وغيرها كثير^(٧). أما متوسط العمر عند ورنيك فكان خمسة وستين عاماً.

وقد لاحظنا أن في الوصف الكلاسيكي للحبسة، قسم المخ إلى نصفين أيسر، وأيمن، الأيسر يتحكم في اللغة، والأيمن يتحكم في الموسيقى والفن والأبعاد المكانية، والنصفان معاً يتحكمان في الميكانيزمات الحركية. ولكن هل توجد الموسيقى فقط في النصف الأيمن من المخ؟ في بحث جديد أثير موضوع هام في اللغة الصينية. فالكثير من الكلمات الصينية يقال بأربع نغمات، فالصوتات الـ ٤ مع تنغيمة من قبل شخص ما، تعطي معنى تام الاختلاف إذا نطقت بتنغيم وتجويد مختلف. على سبيل المثال، كلمة «تجويد» Intonation بمقاطعها، قد ينطقها شخص do-re-mi-fa دو رى - مى - فا، تعطي معنى مختلفاً إذا ما نطقت do-la-sol-si دو - لا - سول - سى، وهذا يوضح أن وصف التحكم الناشئ عن نصف كرة الدماغ، يصبح غير واف بالموضوع. فقد رُئي أن النصفين معاً يديران عملية خلق اللغة عند الصينيين، إن أغلب لغات العالم منغمة، مما يقدم دليلاً على أن نصفى كرة المخ معاً يحكمان الكلمات المنغمة، والنظريات الجديدة عن الحبسة واللغة، الطبيعية وغير الطبيعية، يتطلبان شرحاً وافياً لكل أبعاد الاضطراب.

XXXX

والفهم التاريخي قد أدى إلى نتائج وممارسات في المجال الإكلينيكي، والذي تعارض مع المفاهيم والأفكار المتضمنة في الحبسة. إن تجربة المرور بالحبسة هي إحباط منشأه عدم قدرة الفرد على التواصل

(٧) وفقاً لما قاله مسز لوفسكى Mrs. J. Lofsky وهي باثولوجية متخصصة في أمراض الحديث، في صحيفة تورنتو، أن

نمط الشفاء قد يتحقق باعتياد، أين، وبلى سرعة، وما عدد الكلمات التي اكتسبت.

عن طريق مفاهيمه وأفكاره. والخطأ الذي يقع فيه المعالج هو أن يساعد مريض الحُبسة على إعادة التعلم للغة بتوضيح معاني ودلالات أشياء بسيطة عادية، بينما كان يجب أن تكون خطته تتجه لتعليم المريض كيفية التعرف على ما حوله واستعادة ما بداخله، وهكذا يمكن استعادة مفرداته اللغوية مرة أخرى. على سبيل المثال، فالمرضى يطلب منهم أن يلمسوا أثوبهم، وأن يلمسوا ركبتهم إلى آخره ويتم ذلك على فترات بعد الإصابة بالسكتة حتى يقف الإخصائي على مستوى فهمهم للعبارة التي يسمعونها ، ويقوم المعالج ببناء حكمه على عدد الأسماء البسيطة التي أمكن للمريض التعرفها وفي هذا المجال فقد غاب عن ملاحظة المعالج شينين : إن هذا الاختبار لا يتطرق لاختبار القدرة على التعرف على المفردات اللغوية، وأيضاً فإن المريض واع تماماً لمفهوم من قبيل "إلمس" وهذا يظهر تناقضات شائعة يسير فيها العمل العلاجي، إن المرضى يتعلمون أسماء الأشياء لأن الاعتقاد بأن هذا التعلم سيكفل لهم مجموعة من المفاهيم مماثلة لمجموعة من الكلمات المفردة، التي بها يمكنهم الاتصال بالعالم مرة أخرى، ولكن المرضى يحتاجون سلسلة عريضة من المفاهيم حتى يمكنهم أن يستجيبوا لمتطلبات القاعدة التي تفترض من بداية تعلم كلمات مفردة . فمثلاً يعرف مريض الحُبسة المفهوم المجرد لكلمة التضامن أو لكلمة الوصايا العشر. هذه المفاهيم تنبئ من خبرة طويلة على مر السنين (تذكر، أن الحُبسة التي أتحدث عنها عن متوسط عمر ٥٥ عاماً) والتي ينظر إليها المريض كجزء من خبرته الذاتية الكلية، ولكن خطط المعالجين في طريقة تناول هذه الموضوعات مختصرة للغاية، كما سيتضح من المناقشة المفصلة.

وتجربتي كمريض حُبسة، وعلى مع بعض المرضى الآخرين، جعلتني أعتقد أن نتيجة هذه الإصابات تحدث فوضى، وذلك نتيجة للصراع بين رؤية مرضى الحُبسة لأنفسهم ورؤية الآخرين مثل المعالجين لهم، بما ينعكس بالآثار السيئة على حياة مريض الحُبسة بسبب هذا الصراع ومن المهم فهم السبب المرضي لهذه الاضطرابات. فكل الأفراد الموجودين في سياق اجتماعي يكونون انطباعاتهم عن الآخرين بالانعاط السلوكية المتبادلة فيما بينهم. ففي البداية، ولوقت طويل، فإن مريض الحُبسة ليست لديه وسائل فعالة لعمل ذلك. والإشارة إلى مقارنة ما اعتادوا على فعله قبل المرض ستكون إشارات فجأة غير محددة، وكذلك تبدو الإشارة إلى مدى قدرتهم على التفكير وعلى رغبتهم في الاتصال بالآخرين، والكثير من المعالجين عندما

وجدوا أن التفاعل بينهم وبين مرضاهم ضعيف، نظروا إلى مرضى الحُبسة كبشر فارغين، لأنه ينقصهم اللغة التي تؤهلهم للتواصل. والكثير من المعالجين، والذين يعملون وفقاً للنظريات الكلاسيكية لعمل نصفي كرة الدماغ، يمكنهم بسهولة بناء وجهة نظرهم على أساس أن نصف كرة الدماغ الأيسر لمرض الحُبسة خال من اللغة وبناء عليه يحددون نمط العلاج. هذه النتيجة قد تجعل المعالجين يروثون لذلك المريض المسكين ويعاملونه على أنه ناقص في جزء ما، أو قد يصلون إلى تعاملهم معه كشخص غائب يتلطفون إلى حد زائد على أن من أمامهم ناقصو أهمية.

أما مرضى الحُبسة فإنهم ينظرون إلى أنفسهم على أنهم نفس الأفراد الذين كانوا قبل الإصابة بالسكتة، وأنهم على نفس قدر كفاءتهم السابقة، وهم يتوقعون في المقام الأول اكتشاف أنهم بشر ناضجون أهل لتحمل المسؤولية. وهم مدركون لنقص قدرتهم على استعمال مفردات اللغة فقط. والمتخصصون في كثير من المستشفيات ومراكز النقاهة، بما فيهم الممرضات، واثولوجيو اللغة، والأطباء والمعالجون، قد كونوا نظرياتهم عن علاج الحُبسة على نفس نمط نظرية التدريب السلوكي الموجودة في طريقة سكينر. وقد تكونت قناعاتهم تلك من خلال الدراسة التي تلقوها والتدريب الذي خضعوا له.

إن التدريب الذي خضعوا له قد زوهم بافتراضات مسبقة من الحُبسة، سواء كانوا واعين أو غير واعين أو على درجة قليلة من الوعي بذلك. وهينة العلاج تحكمهم نظريات فقط لكن لديهم كذلك القدرة على الحكم على أي من المرضى يمكنه أن يتوقف عن العلاج، وأيهم يمكنه أن يواصل إعادة تعلم اللغة بناء على اختبارات موضوعية كذلك التي جاءت في قائمة مصطلحات بورتش Porch ، أو في كتاب بوسطن عن فن تشخيص الحُبسة، أو اختبارات إلينوي عن القدرات اللغوية النفسية. وفي تجربتي أنا الشخصية مع العديد من الاختبارات، كانت كلها تنحصر في السؤال الشائع عن ما هو هذا الشيء؟. وكانت الإجابة : هذه كرة، أو سؤال ما الذي أمامك؟ والإجابة شوكة ... إلى آخره... حتى الفتيان. لاحظ أن الأسئلة تتعلق بموجودات بسيطة، وأشياء صماء، ولكن لا تتعلق بالفكر مجردة أو مفاهيم.

وعدم قدرتهم على معارضة المعالجين وفروضهم الغير صحيحة، سببت للمرضى إحباطاً واضطراباً،

مع ما أضيف عليها من مبالغات في بداية المرحلة الأولى من مرض السكتة، وسببت فيما بعد فقدان الشعور بالمقدرة الذاتية، وجعلت المستقبل غير مؤكد. وفي أثناء شهور التماثل للشفاء عندما تتداخل تلك العوامل السابق شرحها، فإن مريض الحُبسة يواجه بالكثير من العمل الشاق في محاولة لاستعادة المهارات اللغوية، دون ضمان للنجاح، أو أداء مهامهم السابقة، وهكذا تصبح المحاولات غالباً معوقة لإكراه قدرات مريض الحُبسة على الظهور، وهكذا بالنسبة لقوى الخلق ومنازع الإنسانية فيهم. فلا بد أن يعملوا بشكل مكثف على غير استعداداتهم الجسمية ومخاوفهم، وضد المفاهيم والأفعال السابقة لكثير من الناس كالذين لا يتمتعون في كثير من الأحوال بمقدرة كبيرة على اتخاذ القرار. وهذه القدرة ليست أقل أثراً من المفاهيم المسبقة للمعالجين فيما يختص بطبيعة وعلاج اضطرابات مريض الحُبسة.

والحاجز الرئيسي في إلقاء ضوء على حالة مريض الحُبسة، هي التناول القاصر في تعليم مرضى الحُبسة. والاتجاه إلى معالجة مرضى الحُبسة بطريقة الترجيع الخلفى، قد أدى إلى نهج طرق بسيطة للتعليم مثل بطاقات الوميض. وحتى في مجال تعليم الكبار من الأسوياء، فإن قيمة عرض أشياء بسيطة كطريقة للتعليم يخضع أيضاً للتساؤل. والصورة التي استخدمت معى في الأحاديث التي جرت بيني وبين الباثولوجي، كانت رسماً لعائلة تقليدية في إحدى الضواحي، الزوجة فقط (لأن الزوج قد افترض أنه في العمل) والأولاد، وواء الطهى، والمطبخ، والخضرة تظهر في الخارج. وكان السؤال " ما الخطأ في هذه الصورة " ؟ والإجابة كانت " يظهر في الصورة كرسي برجلين اثنين وليس بثلاثة أرجل، وواء الصنبور يسيل " وهكذا . وكانت وجهة نظر المعالج هي تصنيف أفعال الحركة كعثال على متزامنة بروكا. والصورة توضح قبول لا يخضع للتساؤل عن شواثنية الذكور (مغالاتهم في الوطنية) . وقليل من الصور تنتمى لعالم الكبار مثل المحفظة الجلدية ، أو عاملة التليفون، وليست هناك مناظر عن العمال أو الآلات. ولم تستخدم أى صور فوتوغرافية.

ومثل هذا الاختصار قد أعاق التجربة الحقيقية لمريض الحُبسة. والهامة بالنسبة للمعالج، والفيلسوف، وعالم اللغة، ومصمم الاختبارات كوسيلة مساعدة في فهم اللغة والمفهوم. والفرص المؤكد لدى المعالجين عن عدم وجود المفهوم، إلا إذا عُبر عنه باللغة، كان موضعاً للوم والمؤاخذه.

والمثال الكلاسيكي عن هذا الاختصار موجود عند ديكارت

٢٧) "تقسيم أى مشكلة أقوم بحلها إلى أجزاء كثيرة قدر الإمكان، مما يساعدنى فى حل المشكلة على أفضل وجه.

٢٨) أمير أفكارى بطريقة منظمة، بادئاً باليسر الأمور، تلك التى يسهل معرفتها، نزولاً تدريجياً بخطوات عملى إلى أعقد أنواع

المعارف، حتى أكون نظاماً فكرياً حتى لو كان الأمر الذى أتطرق إليه ليس فيه أسبقية لعنصر من عناصره على الآخر". (٨)

ولا زالت العقائير العلاجية وقتية. وأسوأ من ذلك، ووفقاً لملاحظات بعض المسؤولين فى مجال علاج الحديث، أصبح عمل المختصين "استخراج الحديث" بدلاً من اللغة وأنا هنا أضيف أن "استخراج الحديث" يعنى على وجه الخصوص اللهجة وبعض قواعد اللغة، بناء الجملة وبنية الجملة، كما تنتقل من المختص إلى المريض. ومن تجربتى فى المستشفى ومركز التأهيل، كانت عملية "استجلاب الحديث" تتم بملء الفراغات فى نموذج معروف بحضور المعالج أو على الكمبيوتر. وباستخدام الكمبيوتر يمكن للمريض أن يملأ الفراغات، خطوة عملاقة إلى استعادة أدميته. وعلى عكس الطريقة المختصرة "لاستجلاب الحديث" فإن اللغة نسيج متصل فسيء منقوش بالحديث، والقراءة، والكتابة، وفوق كل ذلك مبنية على أساس من الأفكار والمفاهيم.

وفى هذه الأحوال التى يتم فيها الاختصار، يبدأ مريض الحُبسة فى الاعتقاد تدريجياً بأنه أبله، أنه يعامل كما هو فى الواقع. وحيث أن المؤسسات النظامية والبيروقراطية تشجع الاعتقاد والاعتماد على النظام الطبى، وحيث لا يقررون التمرد، فإن مريض الحُبسة فى المتوسط تحت هذا النمط من الضغوط، ودون أية وسيلة لإظهار الاعتراض بالألفاظ المنطوقة، فإنه تحت ضغط مستمر ليتقبل أنه فى واقع الأمر غبى أبله. ولا عجب إذن أن بعض المرضى يتوقفون عن محاولة استعادة اللغة. وهنا يخلق شخص بليد خامل. وإن يستطيع الفلاسفة ولا المعالجون الوصول إلى مزيد من الفهم للغة المريض أو مفاهيمه.

(٨) الكتابات الفلسفية لديكارت Descartes' Philosophical Writings ترجمة أ. أنسكومب و. ب. جيتس ،

لندن، أوراق محفوظة فى جامعة نلسون، The Open House, 1954, in Discourse on the Method صفحة

ولذا اقترحت مقولة جديدة، لاستخدامها في الكتابات التي تتناول مرض الحُبسة : " الانعكاس اللغوي الذاتي ."

١- اللغة هي اللغة، كما أن الوردة هي الوردة.

٢- الذات ذاتية التوجه، أو أنا داخل ذاتي بنفس العبارة المقلوبة لكانت.

٣- الانعكاسية - أي صورة المرأة بمصطلح البونزية. وقد قال سقراط إن الحياة التي لا تخضع للفحص والتأمل لا تستحق أن تعاش، والانعكاسية لها كل من الوجهين الفاعل والمفعول، أي صورة المرأة.

والمعادلة هي أن اللغة + أنا في ذاتي + صورة المرأة للفاعل والمفعول = التقدم نحو امتلاك ناهية اللغة، ويتضمن أن المسؤولية تكمن داخل ذات الإنسان.

ربما كانت المعادلة شديدة الغموض، سوف أكون محدداً وأتوسع في شرح تلك الفقرة.

إن المقولة المعتدلة ، السمة البيانات الموضوعية والعلاج، تفيد أن المتخصص هو ملاحظ وظيفته إعادة شرح العالم لمأنته، أي المريض، وهو يحدد ويحكم إذا ما كانت مأنته تستجيب. وهكذا يهمل الفهم المتوالي الحدث للور والفعال والخلق للمريض في موقفه الذاتي من عملية التطم^(٩) والنظام العالي من العلاج هو أن مريض الحُبسة سيظل دائماً مجهولاً في العملية، مما يسمح باعتبار وظيفة المعالج هي الملاحظة الموضوعية، أي تحديد وفحص، ثم أخيراً، إصدار الحكم. وهنا فإن المريض والمعالج كلاهما سيدركان دون وعي هذه القسمة في أنوار المعلوم والمجهول (المعالج في مقابل المريض) ، وهكذا فإن الضغوط تصبح مقبولة ومتطابقة معهما. وأحد هذه الضغوط الهامة هو غياب البديل في نظام الطبقة المنفصلة على ذاتها، سواء في المستشفى أو مركز العلاج . ويعتقد المعالجون أن مريض الحُبسة يمكنه استعادة اللغة داخل هذا النموذج من العلاج. وهذا لا ينفي وجود باثولوجيين يقومون بعملية إبداع في استعادة اللغة . وعلى أساس الأحوال، فطريقة الملاحظة، والتحديد وإصدار الأحكام، ليست هي أكثر الطرق

(٩) مقولة هايدجر Heidegger عن "المنز"، تصبح مقولة مناسبة تماماً لهذا التقاطع من الباثولوجي الحديث إلى المريض، والعكس صحيح، حيث يستطيع أحدهما التطم من الآخر والسخرية واضحة في هذا الموقف فالمنشآت الطبية عادة تعتقد أن البيانات الفسيولوجية تستقبلها من المريض، وهنا وبناء على الخطوات التي حصلت عليها من المريض تقيم أو تغير النظرية التي ستقوم عليها ممارستها للعلاج.

دينامية في التعليم، إذ أنها تختلط بعملية أداء الأنوار (المعلوم والمجهول والذات والموضوع) ، وهكذا تعمل ضد عملية تعلم حقيقية. ويتضاعف ذلك الوضع في المؤسسات ذات التسلسل الهرمي، عندما يتطلب المريض المتمرد مجهودات خلاقية من إدارة باثولوجية اللغة. وفي تجريبتي أن المريض عندما يظهر عدم الرضا عن افتراضات باثولوجية اللغة، فإن المؤسسة تنحاز إلى جانب الباثولوجي. ولأسوء الحظ فإن ذلك ليس دائماً الوضع الأمثل.

والمثال المعبر عن عدم ملاحة هذه المقولة المتحفظة بنيت على أساس الاختبار الذائع الصيت الذي تبناه معهد التكنولوجيا في ماساشوستس، بالاشتراك مع إدارة شئون الجنود في الولايات المتحدة. وقد خلص هذا الاختبار إلى أن المعالج له وجهة نظر موضوعية في المريض، وقد عرضت أشياء مألوفة مثل السكن والكبريت على المريض بالمُيسة، وأجاب أو أشار أو ألمح إلى معرفته بالشئ. وعندما تعرضت لهذا الاختبار تمرت وشرحو لي أن هذا الاختبار يجري لتحديد وجود اللغة . إن الاختبار يحوي وحدة واحدة، الأسماء، فهو لذلك غير مناسب بصورة تدعو لليأس في قدرته على إعادة استجلاب تعقيدات وتركيبات اللغة، فاللغة دائماً تعمل كجشطلت أو وحدة لا يمكن تجزئتها، ولا يمكن تفتيتها إلى أجزاء بسيطة. وما يجري الاختبار عليه هو جزء واحد، الأسماء البسيطة. وهذا يعيد التناقض حيث أن المعالجين يبدو أنهم لا يدركون، إذا ما كنت قادراً على فهم المفهوم متضمناً في التعليمات، ففهمي للكبريت يتم إذا ما عرفت الأشياء الأخرى المحيطة، وهذا فقط ما يؤكد امتلاك المفاهيم ، وليست اللغة كما قدمت لي.

والانعكاس اللغوي الذاتي على العكس، مقولة تحدد أن مريض المُيسة الناضج قد استعاد اللغة التي فقدها، وكذلك المفاهيم التي تتضمنها. والنموذج الطبي ليس لديه مجال لادراك هذه الحقيقة، فالمعرفة السابقة والحالية للمريض لا تدخل في البرنامج الذي يهدف ببساطة إلى تعليم اللغة، وهو كذلك يتجاهل الحقيقة التي مؤداها أن قدرة الفرد البالغ للتأمل الذاتي، سوف تدخل في عملية إعادة بناء أو إعادة تذكر اللغة . إن مريض المُيسة البالغ لديه المقدرة على إيضاح قواعد وبنية اللغة، وحتى مع ذلك فهم يتلقون تدريبات لغوية طفيلة، رغم القصور المؤقت نتيجة لمرضهم.

فما الفرق بين إعادة العلم وإعادة بناء اللغة ؟ هذا جزء آخر شديد الأهمية في هذا المقال. إن عبارة "إعادة التعلم" مفترض أنها تقوم بين باثولوجي الحديث وبين تلميذه. فمعالج اللغة يلاحظ، المريض، ويحدده موضوعياً، ويشخص ويحكم المريض، ثم يصف البرنامج اللازم له . وعملية إعادة التعلم، هنا هي في واقع الأمر علاقة بين (محترف) ، (هاو) . فلا مساواة بينهما. فأحدهما يعرف ما لا يعرفه الآخر. هناك تبعية من جانب المريض ، بنفس نمط علاقة العبد والسيد التي وصفها هيجل.

"والتأمل اللغوي الذاتي" مقولة تسمح لمريض الحبسة بدور إيجابي، مدفوعاً بالمحيط الاجتماعي. والمعرفة السابقة تعمل كقاعدة لهذا الجهد، وينشأ فهم متبادل بين المريض والآخرين بأنه قد استعاد الأداة التي يستعملها أفراد البشر ليعبروا عن وجودهم وقيمتهم بالنسبة للآخرين، ومهاراته التأملية تستخدم في عملية إعادة بناء اللغة.

ونموذجاً من هذا النوع قد تناول موضوع إعادة بناء اللغة، قدمته نجمة السينما باتريشيا نيل والتي تمثل الآن في التلفزيون التجاري والسينما، وبعد إصابتها بالسكتة، استعادت طلاقة الحديث. لم يكن هناك علاج معجز. وواحد من أهم الأسباب التي شاركت في شفائها، هو التفاف مجموعة من المتطوعين في الضاحية التي تعيش فيها ، وقريباً من بيتها في إنجلترا، والذين تدخلوا بهذه الطريقة في العلاج حتى تكون نوع من الحركة الشبه جماهيرية، وبينما لا تكون هذه الحالة نموذجاً، فإن المبدأ يظل صالحاً وهو أن المشاركة البناءة على أساس من التسليم بما يمتلكه المريض من معارف ومهارات، هي أسلم الطرق للوصول إلى الهدف (١٠).

وبناء على هذا المبدأ، وكمرضى حبسة أنا نفسي، بدأت تجارب مع مرضى في نادي تورنتو للحديث ومرضى السكتة، وهي وكالة تطوعية. معاً بدأنا نستعيد بناء لغتنا.

وعلاجي الجديد من نوعه اقترحه على البروفيسور توماس د. لانجان ، من قسم الفلسفة في جامعة تورنتو . وأطلق عليه اسم العلاج المثالي أو النموذجي. وكمثال ، سوف أسرد حالتين من (م. ، ١) من

(١٠) مرض السكتة يصيب أحد أفراد العائلة ، بقلم فاليريا إيستون جريفت Valeria Easton Griffith لندن، مجموعة بتجرين ١٩٧٠.

تورنتو للحديث ومرضى السكتة، وكلا المريضين الناضجين غلامان سنوات مريضاً حبسة بعد إصابتهما بالسكتة، وكلاهما كف عن الاشتراك في البرنامج التقليدي الموجود في الكتب الدراسية العادية، على أرفف مكتب إدارة علاج أمراض الحديث. هذا البرنامج يستخدم بطاقات الوميس وملء الفراغات في الجمل إلى آخره من التدريبات، (م، ١) كانتا إمرأتين في حوالي الخمسين من عمرهما.

واقترحت أن تستخدم كل من (م، ١) أربع طرق بسيطة، القاموس المختصر البسيط، ونوتة المذكرات، وشريط تسجيل، والجريدة اليومية أو المجلة المفضلة. كنت أنطق الكلمة بينما (م، ١). تلاحظان شفتائى بعناية ثم استخدمت كل من (م، ١). مرأة حلقة لكي تساعدها في تقليد نطقى، وأعدنا هذه العملية، وصححنا ما وقعنا فيه من أخطاء حتى وصلنا تقريباً إلى الصواب.

ولممارسة الكلام، كانت (م). وزوجها يسجلان الحديث العادى بينهما ويستعملان المائدة المسجلة، وكانت (م). وكجزء من واجبها المنزلى، تقوم بتصحيح الجزء الخاص بها في الشريط من حيث القواعد ومخارج الألفاظ وبالتالي فأتا كجزء من واجبى المنزلى أصبح لها الشريط، ولممارسة الكتابة، اخترت في البداية، كبرنامج لـ (م). أن تكتب خطاباً لعائلتها. وهذا يجرى وفقاً للتدريبات المألوفة لمعالجى أمراض اللغة عند اختيارهم برامج الكتابة. ولكنه كان غير ناجح بالنسبة لها. وهكذا بدأت محاولة أخرى، سألتها: ماذا تفضلين أنت؟

ولدت (م) في كوبيك. كانت مهتمة بالسياسة، خاصة وأن ذلك العام كان عام الانتخابات الفيدرالية. وهكذا انتهزت الفرصة لكي أقترح عليها أن تكتب فقرة موجزة عن مستر ملرونى، قائد التورى متضمناً الخطوط العريضة التى أوضحتها لها.

كانت أيضاً موهبة بالشعر، خاصة الشعر الهزلى، وكانت سعيدة لأنها تكتب هزليات لأن النبرة في الشعر تتواءم مع طبيعة النبرات التى يمدحها المخ لمرض الحبسة.

وظلت ثمان سنوات تتأصل في تعلم اللغة، واعتبرت حالة ميثوس منها، وإذا فقد هنا أنفسنا باهتماماتها الجديدة لكنى كنت غير مستريح.

ما الدليل على أن العلاج الجديد يؤتي ثماره ؟ لقد برهنت فقط على أن نظام العلاج التقليدي في المستشفى كان خاطئاً، لأنه فشل أن يتعامل بركة مع اهتمامات المرضى.

وبرهاني على طريقة العلاج الجديدة يدور في حلقة مفرغة، فأننا متحير من (١). المرأة التي لم تستطع في البداية إلا أن تنفس لا تتلفظ ، "إنن لا مفر"

وجريت المرأة بوشريط التسجيل ، والقاموس المختصر، وحصلت على نتائج لوزن البدن، والمفتاح هو أن أناقش اهتمامات المرضى، وهكذا سألت (١): ما هي هواياتك ؟ لثمانى سنوات لم تستعد مقبرة الكتابة، ولا القراءة، ولا المناقشة الشفهية. وكتبت قائمة بهواياتها، وكان عليها أن تشير إلى اهتماماتها بإيماءة من رأسها "نعم" أو "لا" وكانت محايدة في كل البنود إلا بندا واحداً. الأشخاص عند هذا كانت تبدى حماساً.

وفي المرحلة الثانية اشترت مجلة بيبول People وأعطيت (١) المجلة، وفتحت على قائمة مختصرة بالمحتويات، واختارت صورة جين فوندا مع قصة منشورة . وطلبت من (١): أن تقرأ فقرة واحدة ، هذا كل ما في الأمر فقرة واحدة ، وفعلت ذلك بشق الأنفس، قرأت لنفسها، وركزت وتفهمت كل ما يخص التفاصيل الشخصية عن جين فوندا ثم أخذت المجلة منها، لأن القراءة بنجاح، يعنى فهم معنى ما تقرأه ثم أعتصرت (١) بمعنى استعمال إشارات مكثفة، عما إذا كانت قد فهمت التفاصيل الدقيقة للفقرة وتعمدت خلط الإجابات "نعم" أو "لا" على سبيل المثال قلت جين فوندا اشترت صالونها الفني أشارت (١) "نعم".

وتسارعت خطي فصولنا لدرجة كبيرة، وتوسعت إلى استعمال سلسلة كاملة من الأصوات الكلامية مع بعض القواعد البسيطة. وأقمنا توجهنا على أساس أن (م. ، ١). وأن كل منا له خلفية صلبة من الفهم والهدف. وكان هذا هو افتراضى. ومن قبل أحسست بضبابية تحيط بهذا الفرض. معتبراً أنه مجرد مجس

لبداية العمل، وبعد تجريتي مع (م. ، أ.) بدأت في كتابة هذه الدراسات العلمية، فلدَى الآن براهين كافية، فقد تكلمت (أ.) ثانية بعد ثمانى سنوات من الصمت. (ارجع أيضاً إلى المخطوط الأصيل " نحو أفضل عالم ممكن ").

والنقاط الأساسية التى استكشفتها خلال تجريتي هى :

- ١- أن مريض الحُبسة يعرف اللغة فعلاً .
- ٢- أن مريض الحُبسة يستعيد اللغة بإعادة بناء قواعدما، وتكرينها ولونيماتا (الوحدات الصغيرة للكلمة).
- ٣- أن مريض الحُبسة يعرف فعلاً المعانى التى للأشياء المعروضة عن طريق اللغة وهذا يضعه مفاهيمياً فى متناول اللغة.
- ٤- أن الإحساس بالفامرة ، والكتابة، الذى يحدث بسبب الحرمان المفاجئ من اللغة، يجب أن ينقل بوضوح إلى المحيطين به.

والتجربة قد أوضحت لى أن أغلبية المعالجين يعتقدون عن يقين بأن المريض الذى يفتقد اللغة ليس لديه إدراكه، أو فهم ولا مفاهيم. ولذلك فالمريض عليه أن يعيد تعلم اللغة، من أبسطها إلى أكثرها تعقيداً، وهنا يوجد تناقض واضح - إن المريض يتعلم اللغة لأن معرفة دلالات الألفاظ وتطورها موجود فى مخه، وعقله، حتى النخاع، وهناك حين للتحرك داخل أنظمة إعادة التأهيل وفى عقل المعالجين من يوم لآخر، لكل نوع من أنواع العلاج للأشخاص المختلفين، والتغير قد نظم عن طريق جمعيات سمينة، ونتائج التجارب إما وضعت وفق نظام لولى تماماً، أو حُجبت تماماً والاختيارات نادرة، والبرامج المفصلة على الأفراد غير موجودة، وأسوء الحظ فإن التغير الحقيقى لمريض الحُبسة يتطلب برامج خلقة، ونوعاً من الحرية من جانب المعالج مما لا يتيح أنواع العلاج اللازم توافرها فى مرحلة إعادة التأهيل.

وقد نحت الفلاسفة المحدثون من أمثال دريدا مصطلحاً أسموه (هدم البناء)، ولهم تفسيراتهم الخاصة بهم فى استخدام هذه العبارة فى اللغة العادية. وسوف استخدم مصطلح الفلاسفة الفرنسيين مغيراً المصطلح من (هدم) ، إلى (إعادة البناء)، عندما أتحدث عن اللغة العادية. وتعريفى للمصطلح قائم على

أساس تجريتي في مرض الحُبسة. (وهدم البناء). هو فقدان المفاجيء للمهارات اللغوية بناء على سكتة يصحبها حُبسة.

على سبيل المثال كان عندي مفهوم واضح عن زوجتي وأنا في عربة الإسعاف، لكني نسيت اسمها، وكنت أعرف ذاتي لكني نسيت اسمي أيضاً، وظلت لمدة شهرين أعي تماماً مفهوماً واحداً محدد المعالم عن فيلسوف يوناني، لكني نسيت اسمه.

حدث (هدم بناء) اللغة في ثانيتين فقط، عملية عكسية للحظة التتوير المفاجئة في تقاليد البوذية لكن المفهوم موجود.

وبالمقارنة فإن (إعادتهم البناء) هو عملية طويلة، وبطيئة، ومؤلمة (وإعادة البناء) مرتبط بالكلمات، ولكن الاهتمام الأساسي متجه للمفهوم. والفيلسوف اليوناني الذي كنت على إدراك بمفهومه هو سقراط، ومن خلال ضبابية كثيفة، نطقت باسمه يوماً ما بمقاطعه الثلاثة، بينما ظل أفلاطون رغم أنه أبسط لغوياً في النطق، ظل هارياً مني. وبالمثل قلت "هيدجر" قبل أسابيع من استطاعتي نطق "كانت" "أو هيجل". فما معنى هذه الظاهرة ؟ إن الأمر يتطلب مزيداً من البحث. كنت أمتلك شعوراً حدسياً بأن هناك نوعاً من المفاضلة أو (نزعة المحايبة)، والتي كان لها كبير الأثر في هذا التتالي للتذكر.

وياثولوجيي الحديث وصفوا عملية استعادة اللغة على أنها (تعليم). فهل لي أن أعترض ؟ - التعلم وصف زائف لأن :

- ١ - مفهوم اللغة، القواعد والتركيب يظنان كما هما في ذهن المريض بالحُبسة.
- ٢ - مريض الحُبسة يمر بتجربة من قبيل (إنها على طرف لساني) وإعادة البناء، وهي همزة الوصل ما بين اللسان والمخ، تصبح صعبة بسبب الاضطرابات والتوجهات التي يحدثها المرض. وهناك أيضاً صوت صغير دائم يدوي في منتصف قشرة الدماغ بين نصفي كرة المخ، هذا الصغير ليس القدرة على التخيل، وكان لدى إحساس من العناد الدائم ، ووفقاً لطبيبي، فإن أغلب مرضاه بالحُبسة مروا بنفس هذين الشعورين، وهذا يشترك مع الإحساس بأن الفرد يتذكر اللغة لكنه ينسى الكلمات مؤقتاً.

٣ - هناك علاقة متبادلة بين العلاج الفسيولوجي لنقطة الاشتباك العصبى والأعصاب، وبين ما يحدث للغة فى المخ، وفى متزامنة بروكا، كان هناك خمس نقاط اشتباك عصبى فى المخ والتى تحكم اللغة، كانت متوقفة عن العمل، وبالممارسة العملية، فإن (٩٥) فى المائة من القواعد وبناء الجمل والمفردات أمكن شفائها. وتجربتي الخاصة هى التى كشفت عن أن (٩٥) فى المائة من القواعد والتراكيب والمفردات قد أمكن استعادتها وأنا مقتنع بأن مريض الحُبسة يمكنه استعادة اللغة بالطرق التقليدية التى وضعت فى الجزء السابق.

ومن منظور مريض الحُبسة، فإن الهدف هو إعادة بناء اللغة حتى تصبح متحدتاً وقارئاً و كاتباً مؤهلاً، وهذا يتضمن إعادة بناء القواعد، والتراكيب، والفونيمات، واستعادة المفردات الكلامية، وأنا قد تفاضيت عن محتوى المعانى، والفهم، والقواعد، وقواعد العلامات، لأن مريض الحُبسة يفهم فعلاً تذكر اللغة.

ومن تجربتي الشخصية فإن هؤلاء الذين ذكروا فى متزامنة بروكا، قد أعيد بناء لفتهم على النحو التالى :

١ - الأسماء الشائعة العادية من السهل تعلمها، واستنتجت أن ذاكرة الأسماء العادية لم تتوقف، إنما فقط أصبحت مخدرة داخل الجهاز العصبى.

٢ - الأفعال المألوفة، فقدناها واستعادتها، والتى كانت من الأعراض فى متزامنة بروكا، استغرقت منى حوالى ستة أشهر بمساعدة المعالج، ومرة أخرى استنتجت أنها لم تكن متوقفة ولكنها مخدرة.

٣ - الصفات، والظروف، والكلمات ذات المقاطع المتعددة استحضرتها بسهولة.

٤ - كلمات الوصل مثل (و ، أل ، من ، ثم)، وهكذا كانت أكثر صعوبة واستغرقت فيها أربع سنوات لاسترجع ٧٥ فى المائة فقط منها.

٥ - الياونات Prefixes والناهيات Suffixes كانوا يمثلون صعوبة حتى بعد مرور أربع سنوات، رغم العمل الكثير والتدريبات المتقنة.

٦ - عندما أسترجع ما قرأته، كنت غالباً أستعمل مرادفات على سبيل المثال أقول "مرحاً" عن كلمة "سعيد" أو "شغاف" عن كلمة "واضح" وكان ما أحققه من قراءة دقيقة كان حوالى ٨٥ فى المائة.

٧ - كانت تواجهنى مشكلة خاصة فى خلط المتطابقات، خاصة فى العلامات المتطابقة التى تناقض الواحدة منها الأخرى، فمثلاً أقول "جدى" بدلاً من "الابن بالمعمودية" أو أشير لنفسى على أننى الزوجة بدلاً من الزوج.

٨ - كنت أكون الجمل المركبة والجمل الفعلية من الأفعال المساعدة واسم المفعول وصيغة المصدر، وبدأت السيطرة على تكويني للجمل تكويناً سليماً بعد تسع سنوات.

٩ - ظلت الأسماء الشخصية وأسماء الأماكن بالنسبة لي معتمداً تماماً، وظلت أتمرن على ذلك بناءً على اقتراحات (فوكولت) في كتابه نظام الأشياء^(١١) Foucault: The Order of Things

لأن الأسماء هي الأجزاء المفطورة في اللغة، وهي المادة الخام للقواعد اللغة وتكوينها دون تركيب محدد.

وظللت إلى أن اللغة لا تزال فعالة عند مريض الحبسة، وليست منتهية لكنها مخدرة، والأعصاب المخدرة تكون حوالى (٧٥ إلى ٩٥) في المائة من مجموعها الكلى أما الباقي فقد دمر، حوالى (٢٥ أو ٥) في المائة.

وعلى أى الأحوال فإن سهولة التكيف والمرونة الموجودة في الجهاز العصبي فيما يختص باللغة معروفة تماماً. هناك أكثر من طريقة لتنظيف القطعة، والصعوبة عندى كانت في إعادة بناء كلمات مترابطة، وإنهايات والأفعال المركبة. والحقيقة التي مؤداها أن اللغة الصينية ولغات أخرى ليست بها تصريفات للأفعال أو أدوات للتعريف، تعنى أن افتقار مريض الحبسة لها بعد مرور فترة من الوقت، تؤكد استعمرار قدرتهم على إعادة بناء اللغة. وببعض الإحساس بالمغامرة في مجال اللغة مع قليل من الحظ، وجراحة وقوة وخيال، فإن مريض الحبسة يجب أن يكون قادراً على استعادة اللغة إلى حد كاف للغاية.

ومن وجهة نظر بعض السلطات التقليدية، فما هو منظور مريض الحبسة ؟ هـ. هيكاي H. Hecaen م. ألبرت في كتابهما علم النفس العصبي البشرى، في الفصل بعنوان (الشفاء من مرض الحبسة)، كانت، لهما نظرة قائمة عن ما هو متاح عن مريض الحبسة، رغم أنهم قد لا يستعملون الكثير من مهارات اللغة، فربما كانوا موفقين في التكيف الاجتماعي! فما هو التكيف الاجتماعي ؟ إن المؤلفين ليس

(١١) نيويورك، مجموعة كتب Vintage، الفصل الرابع، الكلام، صفحات من ١١٧ - ١٢٠.

لديهم تعريفاً دقيقاً هل هو استعادة بنية اللفّة أو التزام البيت مكتفياً بمشاهدة التلفزيون، دون قراءة جرائد، ونون تدريبات عقلية أو جسمية، وأهم من كل ذلك الرضا بالتشوش والحديث والكتابة والقراءة المتلذذة هل هذه هي الحياة ؟ إن مريض الحُبسة ليس أبليها بل هو فقط بطيء ومتعثر، بطيء في الاستجابة للحديث، والقراءة والكتابة. ومريض حُبسة أنا نفسي كانت لي ميزة سلبية مشكوك في نتيجتها أكثر من الشخص العادي، فالشخص العادي سريع في محاباته وانحيازاته، لكن مريض الحُبسة يجب وهو لذلك يكون متأنياً في إجاباته . إن لديه إحساساً أكثر فورية بالانضال المحيط به حتى يستطيع وضع أفكاره في لفة.

الخاتمة :

- ١ - يعتبر المفهوم رئيسياً بالنسبة لإعادة بناء اللفّة. وقناعتي أن المفهوم يظل موجوداً في داخل مريض الحُبسة ، وبمساعدة التأمل الذاتي، وبالحديث المتوازن مع المعالج، ومع الأسرة، ومع الزملاء المساعدين له، يمكن لمريض الحُبسة أن يشفى تماماً ويستعيد لفته.
- ٢ - وهناك مقولة أخرى للاستعمال في الكتابات الخاصة بمريض الحُبسة تم اقتراحها : الانعكاس اللغوي الذاتي، بدلاً من النموذج العلاجي الذي يستخدم للملاحظة الموضوعية ، والمساندة والاختبار.
- ٣ - واللفّة سواء أكانت قد أعيد بناؤها أو عادية، هي حوار، تفاعل اجتماعي بين متساويين.
- ٤ - حيث أن مريض الحُبسة البالغ يعرف اللفّة أساساً، فإن عملية استعادة اللفّة هي إعادة بناء، وليست إعادة تعلم.
- ٥ - هناك توضيح خاص بالمقولات يجب أن يتم بين مريض الحُبسة بناء على السكتة ومريض الحُبسة نتيجة أسباب أخرى.

كتب باثولوجي الأعصاب جون مارشال John Marshall يقول :

قال كانت : " إن الروح ككل موجودة في كل مكان، في جسدي ومجموعها الكلي موجود في أجزائه.... ويبدو من غير المحتمل أن ننجز أي نتيجة بالنظر إلى برهان سيكولوجي مباشر بناء على نظرية

للتخمين أو الحساب العشري. وهناك إحساس بثن النظام أكثر من مجموع أجزائه، رغم أن شيئاً لم يفسف إلى أجزائه. وتحقيق نظريات التخمين والحساب العشري تعنى أن هناك شيئاً قد أضيف (١٢)

وفى الفلسفات الغربية والهند - أرى هناك براهين وشواهد على هذا الزعم . ووبرهاني موجود فى تجربتي الذاتية وعلى صفحات هذا المقال - دليل ووبرهان آخرس فى جسدى الدامى وفى عطفى.

BIBLIOGRAPHY

- ALBERT, MARTIN L., *The Bilingual Brain: Neuropsychological and Neurolinguistic Aspects*. New York, Academic Press, 1978.
- AURELIA, JOSEPH C., *Aphasia Therapy Manual*. Danville, Ill., Interstate Printers & Publishers, 1974.
- BACKUS, OLLIE LUCY, *Aphasia in Adults; the Rehabilitation of Persons with Loss or Disturbance*. Ann Arbor, University of Michigan, 1945.
- BAER, WILLIAM P., *The Aphasic Patient: a Program for Auditory Comprehension and Language*. Springfield, Ill., C.C. Thomas, 1976.
- BALLET, GILBERT, *La langue intérieure et les diverses formes de l'aphasie*. Paris, Alcan, 1888.

¹² *Models of the Mind in Health and Disease*, in the collection, *Normality and Pathology in Cognitive Functioning*, Ed. A.W. Ellis, New York Academic Press, 1982.

Aphasia—A Philosophic Patient and the Medical Establishment

- BASTIAN, HENRY CHARLTON, *A Treatise on Aphasia and Other Speech Defects*. London, Lewis, 1898.
- BATEMAN, SIR FREDERIC, *On Aphasia or Loss of Speech and the Localisation of the Faculty of Speech*. London, Churchill, 1890.
- BENSON, DAVID FRANK, *Aphasia, Alexia, and Agraphia*. New York, Churchill Livingstone, 1979.
- BLUMSTEIN, SHEILA, *A Phonological Investigation of Aphasic Speech*. The Hague, Mouton, 1973.
- BOONE, DANIEL R., *An Adult has Aphasia*. Danville, Ill., Interstate Printers & Publishers, 1965.
- BRAIN, WALTER R., *Speech Disorders: Aphasia, Apraxia, and Agnosia*. London, Butterworth, 1961.
- BROOKSHIRE, ROBERT H., *An Introduction to Aphasia*. Minneapolis, B R K Publishers, 1978.
- BROWN, JASON W., *The Life of the Mind; Selected Papers*. Hillsdale, N.J., L. Erlbaum Associates, 1988.
- *Aphasia, Apraxia, and Agnosia; Clinical and Theoretical Aspects*. Springfield, Ill., C. C. Thomas, 1972.
- BUCKINGHAM, HUGH W., *Neologistic Jargon Aphasia*. Amsterdam, Swets & Zeitlinger, 1976.
- CANETTA, ROBERT, *Photo Language Stimulation for Aphasic Patients*. Danville, Ill., Interstate Printers & Publishers, 1974.
- CAPLAN, DAVID, *Disorders of Syntactic Comprehension*. Cambridge, Mass., MIT Press, 1988.
- *Neurolinguistics and Linguistic Aphasiology: An Introduction*. Cambridge-New York, Cambridge University Press.
- CODE, CHRISTOPHER, *Language, Aphasia, and the Right Hemisphere*. New York, Wiley, 1987.
- COLLINS, JOSEPH, *The Genesis and Dissolution of the Faculty of Speech, a Clinical Study*. New York, Macmillan, 1898.
- COLLINS, MICHAEL, *Diagnosis and Treatment of Global Aphasia*. San Diego, CA., College-Hill Press, 1986.
- CRITCHLEY, MACDONALD, *Aphasiology and Other Aspects of Language*. London, Edward Arnold, 1970.
- DARLEY, FREDERIC L., *Aphasia*. Philadelphia, W.B. Saunders Co., 1982.
- DAVIS, G. ALBYN, *A Survey of Adult Aphasia*. Englewood Cliffs, N.J., Prentice-Hall, 1983.
- DI PIAZZA, JOSEPH SALVATORE, *Amnesic Aphasia and Goldstein's Holistic Method; An Epistemological System*. Toronto, 1973.
- DIMITRI, V., *Afasia, estudio anatomoclínico*. Buenos Aires, El Ateneo, 1933.
- DUBNICK, RANDA K., *The Structure of Obscurity; Gertrude Stein, Language, and Cubism*. Urbana: University of Illinois Press, 1984.
- EGGERT, GERTRUDE H., *Wernicke's Works on Aphasia: A Sourcebook and Review*. The Hague, Mouton, 1977.
- EISENSON, JON, *Adult Aphasia*. Englewood Cliffs, N.J., Prentice-Hall, 1984.
- *Adult Aphasia: Assessment and Treatment*. New York, Appleton-Century Crofts, 1973.
- ELDER, WILLIAM, *Aphasia and the Cerebral Speech Mechanism*. London, Lewis, 1987.
- FRIEDERICI, ANGELA D., *Kognitive Strukturen des Sprachverstehens*. Berlin, New

- York, Springer, 1987.
- FROSCHELS, EMIL, *Psychologie der Sprache*. Leipzig, Deuticke, 1925.
- *Psychological Elements in Speech and Expression*. Boston Mass., 1932.
- GOLDSTEIN, KURT, *Language and Language Disturbances: Aphasic Symptom Complexes*. New York: Grune & Stratton, 1948.
- GOODGLASS, HAROLD, *The Assessment of Aphasia and Related Disorders*. Philadelphia, Lea & Febiger, 1972.
- GOODGLASS, HAROLD AND SHEILA, *Psycholinguistics and Aphasia*. Baltimore, Johns Hopkins University Press, 1973.
- GRANICH, LOUIS, *Aphasia: A Guide to Retraining*. New York, Grune and Stratton, 1947.
- HALPERN, HARVEY, *Adult Aphasia*. Indianapolis, Bobbs-Merrill, 1972.
- HARRIS, RANDY ALLEN, *Acoustic Dimensions of Functor Comprehension in Broca's Aphasia*. Bloomington, Indiana, Indiana University Linguistics Club, 1988.
- HEAD, HENRY, *Aphasia and Kindred Disorders of Speech*. New York, Hafner Pub. Co., 1963.
- HECAEN, HENRI, *Human Neuropsychology*. New York, Wiley, 1978.
- *Pathologie du langage: l'aphasie*. Paris, Larousse, 1965.
- HILLERT, DIETER, *Zur mentalen Repräsentation von Wortbedeutungen: Neuro- und Psychology*. Tübingen, Narr, 1987.
- HOOPER, CELIA R., *The Older Aphasic Person: Strategies in Treatment and Diagnosis*. Rockville, MD., Aspen Systems Corp., 1984.
- JACKSON, JAMES H., *Selected Writings of Jackson*. Edited by James Taylor. London, Hodder & Stoughton, 1932.
- JAKOBSON, ROMAN, *Fundamentals of Language*. The Hague, Mouton, 1980.
- *Kindersprache, Aphasie und allgemeine Lautgesetze*. Frankfurt, Suhrkamp, 1969.
- KEITH, ROBERT L., *Speech and Language Rehabilitation; A Work Book for the Neurological Speech Pathologist*. Danville, Ill., Interstate Printers & Publishers, 1972.
- KELLER, ERIC, *Vowel errors in Aphasia*. Toronto, [s.n.], 1975.
- KERTESZ, ANDREW, *Aphasia and Associated Disorders, Taxonomy, Localization, and Recovery*. New York, Grune & Stratton, 1979.
- KINGDON-WARD, *Helping the 'Stroke' Patient to Speak*. London, J. & A. Churchill, 1969.
- KLEIN, ROBERT, *The Clinical Examination of Patients with Organic Cerebral Disease*. London, Cassell, 1957.
- KOCK, JOSSE DE, *Éléments pour une étude linguistique de langages "néologiques"* d'or. Geneva-Paris, Slatkine-Champion, 1985.
- KUSSMAUL, ADOLF, *Die Störungen der Sprache: Versuch einer Pathologie der Sprache*. Leipzig, Vogel, 1885.
- LECOURS, ANDRÉ ROCH, *Aphasiology*. London, Bailliere Tindall, 1983.
- LESSER, RUTH, *Linguistic Investigations of Aphasia*. London, Cole and Whurr, 1989.
- LONGERICH, MARY COATES, *Aphasia Therapeutics and Jean Bordeaux*. New York, Macmillan, 1954.
- LUBIN, CARL KENNETH, *Language Disturbance and Intellectual Functioning*. The Hague, Mouton, 1969.
- LURIA, ALEKSANDR ROMANOVICH, *Traumatic Aphasia; Its Syndromes, Psychology and Treatment*. The Hague, Mouton, 1970.
- MARTIN, BLANCHE RALSTON, *Communicative Aids for the Adult Aphasic*. Spring-

Aphasia—A Philosophic Patient and the Medical Establishment

- field, Ill., C.C. Thomas, 1962.
- MOSS, CLAUDE SCOTT, *Recovery with Aphasia: The Aftermath of my Stroke*. Urbana, University of Illinois Press, 1972.
- MOUTIER, FRANÇOIS, *L'Aphasie de Broca*. Paris, Steinheil, 1908.
- NIELSEN, JOHANNES MAAGAARD, *Agnosia, Apraxia, Aphasia; Their Value in Cerebral Localization*. New York, P.B. Hoeber, 1946.
- OSLER, SIR WILLIAM, *A Case of Sensory Aphasia—Word-Blindness with Hemianopsia*. Philadelphia, [s.n.], 1891.
- OSNATO, MICHAEL, *Aphasia and Associated Speech Problems*. New York, P.B. Hoeber, 1920.
- PICK, ARNOLD, *Aphasia*. Translated and edited by Jason W. Brown. Springfield, Ill., Thomas, 1973.
- PRENERON, CHRISTIANE, *La dyssyntaxie; étude d'un cas*. Paris, Publications de la Sorbonne, 1986.
- QUINTING, GERD, *Hesitation Phenomena in Adult Aphasic and Normal Speech*. The Hague, Mouton, 1971.
- REINVANG, IVAR, *Aphasia and Brain Organization*. New York, Plenum Press, 1985.
- ROSENBECK, JOHN C., *Aphasia; a Clinical Approach*. Boston, Little, Brown, 1989.
- RUSSEL, WILLIAM RITCHIE, *Traumatic Aphasia: A Study of Aphasia in War Wounds of the Brain*. London, Oxford University Press, 1961.
- SAINT-PAUL, GEORGES, *L'art de parler en public; l'aphasie et le langage mental*. Paris, O. Doin, 1912.
- SARNO, MARTHA TAYLOR, *The functional Communication Profile; Manual of Directions*. New York, Institute of Rehabilitation Medicine, New York University.
- *Aphasia; Selected Readings*. New York, Appleton-Century-Crofts, 1972.
- SCHNITZER, MARC L., *Generative Phonology—Evidence from Aphasia*. University Park, Pennsylvania State University, 1972.
- SCHUELL, HILDRED, *Aphasia in Adults: Diagnosis, Prognosis, and Treatment*. New York, Hoeber Medical Division, Harper & Row, 1965.
- *Schuell's Aphasia in Adults; Diagnosis, Prognosis, and Treatment*. Hagerstown, Md., Medical Dept. Harper & Row, 1974.
- STACHOWIAK, FRANZ JOSEF, *Zur semantischen Struktur des subjektiven Lexikons*. Munich, Fink, 1979.
- TONKONOGH, I. M. (IOSIF MOISEVICH), *Vascular Aphasia*. Cambridge, Mass., MIT Press, 1986.
- WELMAN, A.J., *Hoofdstukken uit de klinische neuropsychologie: afasie, apraxie, agnosia*. Utrecht, Oosthoek, Scheltema & Holkema, 1975.
- WEPMAN, JOSEPH M., *Recovery from Aphasia*. With a foreword by Wendell Johnson. New York, Ronald Press Co., 1951.
- WHITAKER, HARRY A., *On the Representation of Language in the Human Brain*. Edmonton, Alta., Linguistic Research, 1971.
- WILSON, SAMUEL ALEXANDER KINNIER, *Aphasia*. London, Paul, 1926.
- ZAREBA MARIA (ZIEMBIANKA), *Rozbicie systemu językowego w afazji (na materiale polskim)*. Wrocław Zakład Narodowy im. Ossolińskich. 1973.

COLLECTIVE WORKS

- The Characteristics of Aphasia*, London, Taylor & Francis, 1989.
Phonological Processes and Brain Mechanisms, New York, Springer Verlag, 1988.
Contemporary Reviews in Neuropsychology, New York, Springer Verlag, 1988.
Aphasia, London-Jersey City, Whurr Publishers, 1988.
Contemporary Reviews in Neuropsychology, New York, Springer Verlag, 1988.
Linguistic Analyses of Aphasic Language, New York, Springer Verlag, 1988.
Phonetic Approaches to Speech Production in Aphasia and Related Disorder, Boston, Little, Brown, 1987.
Readings on Aphasia in Bilinguals and Polyglots, Montreal, Didier, 1983.
Aphasia Therapy, London, Edward Arnold, 1983.
The Neurology of Aphasia, Lisse, The Netherlands, Swets & Zeitlinger, 1982.
Acquired Aphasia, New York-London, Academic Press, 1981.
Jargonaphasia, New York-Toronto, Academic Press, 1981.
Aphasia, Assessment and Treatment, New York, Masson USA, 1980.
Problems of Aphasia, Lisse, The Netherlands, Swets & Zeitlinger, 1979.
The Management of Aphasia, Amsterdam, Swets & Zeitlinger, 1978.
Explorations in the Biology of Language, MIT, Work Group in the Biology of Language, Montgomery, Vt., Bradford Books, 1978.
Aphasia, a Clinical and Psychological Study, New York, Hafner, 1964.

اللغة الداخلية وعدم القدرة على التكلم (أفازيا)*

في ذكرى صديقي هنري ميكان

عندما يتسنى لنا أن نقرأ الملاحظات الذاتية التي كتبها بإتقان وبقة أحد هؤلاء الذين عانوا واحدة من العلل اللغوية، والتي عرفت منذ أكثر من مائة عام باسم "أفازيا" أو (عدم القدرة على التكلم)، فإننا بصدد أحد الأحداث شديدة التفرد والتي تشد انتباه كل أولئك المهتمين بقضايا اللغة ونواحيها المرضية.

وفضلاً عن أن هذه الوثيقة الغالية هي الأولى التي يسردها أحد الأشخاص، فإن تفردا يتأتى من حتمية استيفاء مثل هذه الكتابات لعدد من الشروط غالباً ما لا تتوافق معاً. فإن هذا يحدث فقط عندما يتماثل الشخص للشفاء، أو على الأقل يستعيد ما يكفى من قدراته الذهنية مثل (الملاحظة الذاتية، والتذكر، ومهارات الكتابة). ولكي يحدث ذلك فإن هذه العلة المزمنة يجب أن لا يطول أمدها، وأن يسترد الشخص قدرته الكاملة على الرؤية الداخلية، وذاكرته وبالطبع قدرته على صياغة هذا كتابة.

وفي الفترة من ١٨٦١ إلى ١٨٦٥ نشر ب. بروكا^١ لأول مرة بعض أبحاثه عن عدد من الأشخاص الذين يفقدون القدرة على التعبير الشفهي برغم قدرتهم السابقة على الكلام بشكل طبيعي، وربط "بروكا" هذه العلة بإصابة قاعدة الالتفاف الجبهي الثالث على النصف الأيسر بالمخ في الأشخاص الذين يستعملون أيديهم اليمنى، ولقد وضع لهذا المرض مصطلح "aphemia" (أفيميا) وهو مشتق من المقطع اليوناني (a-) بمعنى (عدم أو فقدان) والفعل φημί، بمعنى (يتكلم). ولكن بعد ذلك لاحظ "تروزو" أن مصطلح "aphemia" في اللغة اليونانية الحديثة يعنى "سمعة سيئة" فاقترح مصطلحاً جديداً وهو "aphasia" وهي أيضاً من المقطع اليوناني (a-) والكلمة اليونانية φάσις، بمعنى (كلمة)، وتدرجياً بدأ هذا المصطلح يحتل مكانته بين المفردات العلمية على النطاق العالمى.

* تترجم المعالج العامة كلمة "aphasia" اعتماداً على أصولها اليونانية من المقطع (a-) بمعنى (عدم أو فقدان) والمقطع (Phasis) بمعنى (الكلمة أو التكلم) - وإن كان استعمال هذا المصطلح في علوم الطب قد تجاوز هذا المعنى المحد إلى معان كثيرة لتشمل عدم القدرة على التعبير شفهاً أو كتابياً وأيضاً عدم القدرة على تمييز الأشياء المرتبة أو المسموعة. (المترجم).
ترجمة: د. شريف بهلول

وفى عام ١٩١٤ يعرف "جى دبجيرين" هذا المرض كالآتى: "الأفازيا هي فقدان واحد أو أكثر من شكليات اللغة وميكانيكية استقبال أو إخراج الكلمات" (١٩٧٧ - ١ - ٧٤)، ثم يضيف إلى هذا الوصف لأعراض المرض التفاصيل التشريحية الآتية: "والتحليل النهائى أن الأفازيا هي خلل وظيفى فى أى نقطة فى منطقة اللغة أو فى الألياف العصبية التى تربطها بمراكز الحركة أو الإحساس القريبة منها" (١٩٧٧ - ١ - ٧٥). ويعد ذلك بحوالى سبعين سنة ومع "هـ. هيكان" فإننا نقول نفس الشيء "هى خلل يؤثر على انبعاث أو استقبال الإشارات الشفهية نتيجة لإصابات محددة بالمخ، وبنون أى خلل موصى فى الأعضاء الطرفية، ويكون ذلك فى شخص كانت له قدرة طبيعية سابقة على استعمال الكلمات" (١٩٨٣ - ٢٧ - ٢٨).

وبطبيعة الحال فإنه من الأهمية التامة أن نضع أيدينا على بعض من هذه التجربة شديدة، الخصوصية لشخص أصيب بالأفازيا، من حيث الطريقة التى يشعر بها، وكيف يتخيل الأشياء، وكيف يفسر لنفسه هذا الجزء من كينونته فى ظل هذا النوع من الخلل فى اللغة. ولكن لكي نستفيد من كل هذه المعلومات الشخصية يجب علينا:

أولاً أن نستدعى بعض الحقائق المتعلقة بالنواحي الأساسية لهذه القضية، ومفهوم اللغة الداخلية، ومدى قيمة وخطورة التشبيهات المتعددة، وأخيراً العلاقة بين اللغة والفكر.

١ - الجوانب المختلفة لمشكلة الأفازيا

منذ أن بدأت معرفتنا فى هذا المجال فى الفترة من عام ١٨٦١ - ١٨٦٥ حينما قدم "بروكا" مفهومه الذى بناه على ملاحظاته التشريحية الإكلينيكية الكثيرة، وحتى عام ١٨٧٤، وما أن قدم "سفيرنيك" تعريفاته للأفازيا "الحسية" وأفازيا التوصيل، (*) حتى احتدمت قضايا جدلية عديدة، ولقد وضعت اكتشافات "بروكا" نهاية للخلاف القديم بين المؤيدين لنظرية المراكز المخية المختلفة والتى تقول إن: وظيفة القشرة المخية هي نوع من التناسق بين المناطق القشرية المختلفة التى تتمتع بتركيب تشريحي ووظيفي

أفازيا التوصيل (Conduction aphasia) هي نوع من الأفازيا يستطيع الشخص فيه الكلام واستيعاب اللغة ولكن الكلمات تتكرر بشكل خاطئ، ويلتقد الحديث المضمون

(المترجم)

محدد، وبين المؤيدين لنظرية "الوحدة الواحدة" والذين يصرون على أن القشرة المخية تعمل كوحدة واحدة شاملة، رافعين بذلك شعار الرومانى الألمانى "im Ganzheit" وهى معنى "بشكل شامل". وبالرغم من أن اكتشافات "بروكا" أكدت نظرية المراكز المخية إلا أنها كانت عقبة من ناحية أخرى، فيما أن نصفى المخ تماثلان تشريحيًا فوجود مراكز قشرية يجب أن يكون موجودا على الناحيتين بينما "الأفازيا" يشار دائماً على أنها مقصورة على الناحية اليسرى فقط .

وفىما بعد وبأبحاث "بى. مارى" فى فرنسا، و"ك. جولدشتاين" على وجه الخصوص فى المانيا، ثم بعد ذلك فى الولايات المتحدة أيدت "نظرية الجشتالت" (Gestalttheorie) (*) فكرة المواضيع الكلية والتي أعادت التأكيد على فكرة "الشمولية". وما نحن فى أواخر القرن العشرين ونتيجة لأبحاث "هيكان" و"ج.ل. سنورى" فى فرنسا، و"م.ل. ألبرت" فى أمريكا، و"أ.ر. لوريا" فى روسيا تراكتت الكثير من التفصيلات عن المراكز التشريحية الوظيفية فى المخ. وهذا هو الوضع الآن فى علم "الأفازيا" (aphasiology) والذي ينم على أن الرأى الأخير فى هذه القضية لم يحسم بعد .

وهناك قضية أخرى لم تحسم بعد وهى هل "الأفازيا" سواء كانت وقتية أو دائمة هى نوع من الخلل الذهنى المتخصص إلى حد كبير مثمما أشار إلى ذلك "بى. حارى" فى عام ١٩٠٦ قائلاً : وليست اللغة فقط هى التى تؤثر فى هؤلاء الأشخاص ولكن يكون هناك نوع من العجز الكبير وخاصة فى الأشياء والمهارات التى تعلمها هذا الشخص بالطرق الشفهية" (١٩٢٦-٨-٩) ؟ (وكان هذا هو رأى "ترويز"). أم أن هناك انفصال تام بين أنواع الخلل الذهنى التى تؤثر على الإحساس بالمكان والزمان، والذاكرة الثابتة والذاكرة المستتارة، والحكم السليم على الأشياء وتغيرات اللغة من جميع جوانبها ؟ والإجابة على هذا السؤال هى

* "Gestalttheorie" - "نظرية الجشتالت" هى نظرية فى علم النفس ظهرت فى ألمانيا فى عام ١٩٢٤، وكلمة "Gestalt" الألمانية تعنى (الكل أو الشكل العام) وتنص هذه النظرية على أن الظواهر السيكولوجية متكاملة كوحدة وظيفية واحدة لها خصائصها التى لا يمكن إيجادها بجمع أجزائها المخطلة كل على حدة .

إما أن "الأفازيا" تمثل نوعاً من أنواع "العتة" والذي ينتهي إلى الجنون التام، أو الخيار الثاني لإجابة السؤال هو أن "الأفازيا" خلل محدد تماماً وهو لا يتضمن أى تأثير أو إقلال في الذكاء.

ويعد ما يزيد على المائة عام من احتدام هذه المشاكل قد يبدو لنا عدم النضوج في هذه الناحية بحيث لا نرى حلاً محدداً لهذه المشاكل. وقد يرجع ذلك إلى أن المتطلبات المنهجية للوصول إلى هذا الحل المحدد من الصعب تحقيقها في آن واحد. فمن المعروف جيداً منذ أعمال ك. لاشلى^١ بأنه من الضروري وجود عينة متجانسة من الحالات التشريحية الإكلينيكية المتشابهة تماماً لكي نكون قادرين على إثبات أحد الجوانب في مقابل الآخر. هذا من ناحية ومن ناحية أخرى فإن الحالات التي تقتصر فيها الإصابة على مرض "الأفازيا" فقط حالات نادرة بحيث يصعب بذلك الوصول إلى عينة كبيرة لدراستها. ومن بين العينات الموجودة بالفعل وشديدة الاتساع وبين الطبيعة الفردية الشديدة لكل حالة في هذا المجال تكونت معرفة علمية سمحت بها هذه الظروف ولكنها لم تقدم إجابات لكل الأسئلة المطروحة.

٣- اللغة الداخلية في أعمال "جى دجيرين"

لقد كان "جى دجيرين" عالم التشريح والباحث الإكلينيكي من أكبر المتشددین لنظرية المراكز المخية. ولقد استطاع أن يجمع أعراض وعلامات الأمراض العصبية في كتاب نشر لأول مرة في عام ١٩١٤ وأعيد نشره في عام ١٩٧٧، وتوضح المكانة التي يحتلها هذا الكتاب بين قوائم الكتب العالمية مدى قيمته الكبيرة. وعندما تطرق "دجيرين" إلى حد صغير لأحد كتب "ج. باليه" والذي نشر في عام ١٨٨٦ تحت عنوان "اللغة الداخلية" والأشكال المتعددة "للأفازيا" قدم إلى علم الأفازيا سؤالاً عن تكامل أو تغير هذه اللغة الداخلية.

ماذا كان يعني بهذا التعبير الذي يذكرنا إلى حد ما بالرواقيين^(*) الأواخر والقدیس "أوغسطين"؟ لقد شرح هذا الأمر كالتالي: "عندما ننهمك في ربه أفعالنا أو بمعنى آخر عندما نقوم "بفعل التفكير" فإننا نفعل ذلك بوحدة من طريقتين مختلفتين: إما أن نفكر بصور الأشياء أو نفكر بصور الكلمات، وفي

* الرواقیون (Stoics) نسبة إلى المذهب "الرواقی" الذي أسسه الفيلسوف الأفریقی "زينون" عام ٣٠٨ قبل الميلاد، وأطلق هذا الاسم على هذا المذهب لأن "زينون" كان يعلم تلميذه في أروقة المعابد، ويصير هذا المذهب إلى التخلص من الانفعالات وقبول الأحداث بهدوء وثبات لأنها إرادة الخالق ولا يمكن تجنبها.

(المترجم)

الحالة الثانية فإننا نتحدث إلى أنفسنا وهذا هو التفكير بلفظنا الداخلية". (١٩٧٧-١-١١٥) . ويضيف قائلاً: "عندئذ نحن نفكر بصورتنا السمعية وفي نفس الوقت نحن نسمع بوضوح هذه الكلمات في ساحتنا الداخلية، وإلى حد ما نكون واعين بالحركات الضرورية لنطق هذه الكلمات حيث تقوم الصور السمعية ببث ما يقابلها من الصور الحركية" (١٩٧٧-١١٥-١١٦) . وهكذا يتضح لنا أن اللغة الداخلية هي النقاش الذي نطرحه مع أنفسنا ولا تستطيع كلمات مثل "يستمع" أو "يتكلم" أن تصفه على وجه الدقة، وبالرغم من ذلك فنحن نسمع أنفسنا ونحن نتكلم إليها وهو بالأساس المطلق موضوع لغة.

ويعد أن أوضح "تجبرين" هذه اللغة الداخلية فرق بين نوعين رئيسيين من "الأفازيا" بناء على حالة اللغة الداخلية: هل ظلت سليمة أو أصيبت إلى حد ما ؟.

ففي الحالة الأولى والتي أطلق عليها "الأفازيا الخالصة" تظل اللغة الداخلية سليمة، ويتعرض إلى "الجزء الحركي" والذي يعتبره دليلاً على تكاملية هذه اللغة الداخلية قائلاً: "فبالرغم من أن المصاب لا يستطيع أن ينطق الكلمات إلا أنه لا يزال يحتفظ "بالصورة الحركية" لطريقة نطقها، ويقوم المصاب بالزفير عدداً من المرات مساو لعدد المقاطع أو الحروف في هذه الكلمات، أو يضغط يده عدداً من المرات يساوي عدد المقاطع أو الحروف لهذه الكلمات، أو يشير بأصابعه بسرعة كبيرة إلى عدد المقاطع في الكلمات التي لا يستطيع أن ينطقها" (١٩٧٧-١-٨٢). إنه يتكلم مع نفسه بصورة سليمة تماماً ولكنه لا يستطيع أن ينتقل من اللغة الداخلية إلى اللغة الخارجية. ويضيف قائلاً " باختصار فإن في هذا النوع من "الأفازيا الحركية" تقتصر المظاهر المرضية على عدم القدرة على إحداث الصوت في الشكل اللازم، ولكن كل الشكليات الأخرى للغة سليمة، واللغة الداخلية تكون طبيعية مثلما في الأشخاص غير المصابين" (١٩٧٧-١-٨٣).

ونستطيع أن نلاحظ التشابه في "الجزء الحسي" من الأفازيا الخالصة. فالرسائل الكتابية أو الشفوية أو الفعلية تستقبل بشكل طبيعي ولكن لا يمكن تفسيرها بشكل كلي أو بشكل منفصل للكلمات المسموعة أو المكتوبة. وعندما لا يفهم المصاب الكلمات التي يقال له بينما يتكلم بشكل طبيعي (الصمم الفعلي الخالص)، وإذا كان المصاب لا يستطيع أن يفهم ما يحاول قراءته ولكنه يكتب بشكل طبيعي (العمى الفعلي الخالص). وفي كلتا الحالتين فإن اللغة الداخلية تعمل بكفاءة ولكن الخلل يؤثر على الجزء المسئول عن صنع الشفرات في الجزء الحركي أو المسئول عن حل الشفرات في الجزء الحسي.

وهناك نوع آخر من الأفازيا أطلق عليه "نيجيرين" الأفازيا القشرية وتصاب فيه اللغة الداخلية ذاتها، ومن الجزء الحركي في هذا النوع يقول "تتأثر كل شكليات اللغة ولكن تزداد المشكلة بوضوح بالنسبة للكلمات المنطوقة أو الرسائل المكتوبة. وتعتمد الأنواع هنا تبعاً لدى كثافة الإصابة ولكن يظل هذا القانون قائماً وهو تغير كل أشكال اللغة ولكن يكون نطق الكلمات هو الأكثر تأثراً" (١٩٧٧-١-٨٨).

وبالنسبة للجزء الحسي من هذا النوع من الأفازيا فإن إدراك الكلمة المسموعة أو المكتوبة، أي حل شفرات الرسائل السمعية والكتابية يكون مصاباً تماماً، وبالرغم من ذلك تظل الكلمات التلقائية موجودة، وربما تكون سائدة ولكنها تكون غير منظمة مع تحطيم مقاطعها واستخدام كلمات بدلاً من الأخرى، ويؤدي هذا التشويش في الكلمات إلى نوع من اللغة غير المفهومة على الإطلاق.

وهكذا نرى أن العلل اللغوية الناتجة عن الإصابات المخية من وجهة نظر "نيجيرين" لها جانبان مختلفان، اعتماداً على مدى سلامة اللغة الداخلية أو إصابتها، حتى في حالة إصابة اللغة الداخلية فإن مستوى الذكاء لا يتغير، ويظل طبيعياً في بداية الإصابة، وربما لا يتأثر إذا لم تستمر الإصابة طويلاً. وفي حالة استمرار الإصابة لفترة طويلة فإن عدم وصول أي معلومات عن العالم الخارجي وبده تحطم اللغة الداخلية يؤثر بشكل حقيقي على الذكاء نفسه.

ويرفض "نيجيرين" اعتبار هذا نوعاً من أنواع "الته" ويقول: "بالإضافة إلى ذلك فإن ما يؤكد لنا اعتماد حالة الذكاء على فقدان صور اللغة هو رجوع حالة الذكاء إلى حالتها الطبيعية تماماً عند شفاء مريض "الأفازيا الحركية" وهو ليس نادر الحدوث. ولقد عرفت أمثلة كثيرة في حالاتي الخاصة لبعض صغار السن الذين أصيبوا بالأفازيا الحركية لسبب أو لآخر وعندما تم شفاؤهم عانوا إلى أعمال تتطلب الكثير من الذكاء" (١٩٧٧-١-٦-١٠٧).

٣- التشبيهات والاستعارات

ولكى نتضح لنا رؤية "نيجيرين" للروابط بين اللغة الداخلية وأنواع الأفازيا المختلفة والذكاء سوف نسوق هذه الفقرة التي تمثل الاستخدام البسيط - ولكن الحساس - للمقارنات. وليس من الخفى أن الاستعمال البلاغي للأمثال والرمزيات في أناجيل العهد الجديد هي لرسم صورة مصفرة للحياة اليومية

لهؤلاء الذين سوف ينتخبون ويعضون على أسنانهم في السلام . ولماذا تتكلم إليهم بالرمزيات ؟
فاجاب : لأنه بالنسبة لك فقد وهبت لتعرف أسرار ملكوت السماء بينما لم يوهبوا ، فلمن وهب سوف يكون
المزيد ولكن من لم يوهب سوف يحرم حتى مما لديه . وهذا لماذا أتكلم لهم بالرمزيات لأنهم يرون ولا يرون
ويسمعون ولا يسمعون أو يفهمون " (إنجيل متى - الإصحاح الثالث عشر - ١١-١٣) . ومع ذلك سوف نحاول
أن نفهم هذا الأسئلة المتعلقة بالأفازيا من خلال دراسة إحدى المقارنات المأخوذة عن نظرية المعلومات
وأخرى من تعددية اللغات (قارن "الكتاب الرسولي" الإصحاح الثاني ٤ - ١٦) .

وينص المفهوم التقليدي ببساطة - كما هو الحال في الواقع - على أن المرسل يضع الرسالة في
شفرة ويرسلها عبر قناة تنتهي في جهاز لحل هذه الشفرة بحيث يمكن للمستقبل الذي له نفس شفرة
المرسل أن يحل هذه الشفرة ، وبالتالي يستطيع أن يعرف ماذا يريد الآخر أن ينقل إليه .

وفي حالة "الأفازيا الخالصة" حيث تظل اللغة الداخلية سليمة يمكننا أن نتخيل وجود "إنسان صغير"
مثل ذلك الذي في "و. بنفيلد" وذلك الذي ألفه "فاجنر" ومثل ظهور "فارسنت" عند "جوت" والجنى الماكر من
"نيكارت" . هذا "الإنسان الصغير" له لغته الداخلية المتقنة والتي يتكلم بها مع نفسه بصورة جيدة ، ولكن
يوجد خللان يعوقانه . فعندما يريد أن يبيت رسالة فهو يستطيع أن يقرؤها أو يكتبها حيث أن شفرته هي
نفس شفرة جهاز البث ، ولكن هذا الجهاز لا يعمل جيداً فهو لا يستطيع أن يضع هذه الرسالة في الشفرة ،
وحيث أن هذا الجهاز يقع في منطقة "بروكا" فهو يقع في الكثير من الأخطاء في وضع الشفرات . وفي هذا
الوضع - حتى لو كانت قنوات التوصيل سليمة - فإن المستقبل على الناحية الأخرى لا يستطيع أن يحل مثل
هذه الشفرات الخاطئة جيداً . إلا أنه حتى في هذه الحالة يستطيع "إنساننا الصغير" وهو يملك لغته
الداخلية أن يبيت رسالة مكتوبة بلا أية صعوبة (في هذه الحالة يكون جهاز الشفرة سليماً ويرسل إلى القناة
الموصلة بشكل صحيح) وفي نفس الوقت يمكنه أن يستقبل الرسائل الشفهية والمكتوبة .

والحلقة الثانية في هذا السلسل هي التنبيه لجهاز الاستقبال والذي يحل في الواقع الجزء الخلفي
من الاتفاقيين الصديقيين على الناحية اليسرى من المخ (في أوتك الذين يستخدمون يدهم اليمنى) ، يتحقق
إنساننا الصغير بأن شيئاً ما يحدث حيث أن هناك بعض الأصوات المسموعة ، ولكن بما أن جهاز حل
الشفرة لا يعمل جيداً فهو يستقبل أجزاءً صغيرة من الرسالة لا يستطيع أن يحل شفرتها . وعلى أية حال

فإنه على نحو ما يحدث في التشبيهات مع "الأفازيا الحسية الخالصة" فإن جهاز حل الشفرات الفعلية هو الذي لا يعمل ولكن هذا الإنسان الصغير يستطيع أن يقرأ ويكتب ويتكلم.

ورمزنا هذا قد يكون بدائياً ، "فالإنسان الصغير" يسيطر على اللغة الداخلية وله نفس شفرة المرسل والمستقبل ولكنه تبعاً لنوع الحالة فإن عملية وضع الشفرة أو حلها تكون غير متقنة، وبذلك تكون إحدى طرق الإرسال أو الاستقبال سليمة بينما الثلاث طرق الأخرى لا تعمل على الوجه الصحيح.

ولنتخيل للحظة نموذجاً مبسطاً للأفازيا القشرية والتي تصاب فيها اللغة الداخلية، عندئذ نلاحظ عدم وجود فرق محدد بين الإرسال والاستقبال في اللغة الداخلية، فعندما أقول لنفسى "Cogito, ergo sum" أى "أنا أفكر إذن أنا موجود" فليس هناك إرسال يتبعه استقبال ولكن الحدين مترامتان، وهكذا فعندما تصاب اللغة الداخلية فإنها تصاب ككل، ومن المستحيل عندئذ تغيل الخلل فيها بشكل مقصور على الإرسال أو الاستقبال أو أى منهما على حدة.

وفي حالة "الأفازيا القشرية الحركية" (أفازيا بروكا) فإن الجزء المخصص أو (جهاز) الإرسال يصاب مثلاً الحال في اللغة الداخلية "لإنساننا الصغير". وعندما يريد "الإنسان الصغير" أن يتكلم أو يكتب، ونظراً لأن لغته الداخلية معتلة، فإن الرسالة لا تصاغ على الوجه الصحيح، ويتم وضعها في شفرات غير سليمة، وتكون النتيجة لغة غير مفهومة شفاهة وكتابة، ولكن عندما تتكرر المستقبلات الشفوية والكتابية تعمل بشكل جيد فمن الممكن استقبال الرسائل المسموعة أو المكتوبة، ولكن حيث أن اللغة الداخلية "للإنسان الصغير" لا تعمل بكفاءة فإن الاستقبال يكون أفضل من الإرسال ولكنه ليس متقناً تماماً.

وفي "الأفازيا القشرية الحسية" (أفازيا فيرنيك) يكون جهاز الإرسال "لإنساننا الصغير" سليماً، ولكن الخلل يكمن في الاستقبال وأيضاً اللغة الداخلية. وفي هذه الحالة تكون الصعوبة في استقبال الرسائل الشفهية أو المكتوبة حيث أن حل الشفرة لا يتم على الوجه الصحيح وتعطب كل وسائل استقاء المعلومات. وعندما يحاول المصاب أن يعبر عن نفسه وبالرغم من أن الإرسال يعمل لديه جيداً فإنه لا يستطيع ذلك، فبالرغم من أنه يستطيع النطق إلا أن الكلمات تخرج في غير معانيها مع أخطاء في المقاطع والدلالات وبالتالي لغة غير مفهومة. ونحن أول من أقر بهذا النموذج برغم بدائيته الشديدة، ولكنه يمكننا من فهم الفروق - ولو تقريباً - التي تحدث تبعاً لما إذا كانت اللغة الداخلية سليمة أو أصيبت ، ويجب أيضاً أن لا ننسى أن اللغة الداخلية بالنسبة إلى "تجبرين" فضلاً عن أنها تنقل المفاهيم المتعارفة في شكل حروف، فهي لغة في حد ذاتها، فعندما نتكلم إلى أنفسنا فنحن نفعل ذلك بلغة محددة - الإنجليزية مثلاً -

والأشخاص الذين تعددت معرفتهم باللغات يعرفون هذا جيداً، وربما يكون هذا هو السبب في أن إنساننا الصغير عندما يريد أن يرسل رسالة فإن جهاز الإرسال يضعها في شفرتها الصحيحة عندما تكون اللغة الداخلية سليمة، وفي شفرات خاطئة في غير ذلك.

ولفتوك إنجيل متى ونعود إلى الكتاب الرسولي "الإصحاح الثاني" لنجد رمزية أخرى تقارن شخصاً يعانى من الأفازيا بمسافر وحيد في بلد لا يعرف لغتها ولا يعرف سكانها لغته ولا أى أحد آخر يعرفه.

ففي حالة "الأفازيا الخالصة" فإن المسافر يعرف لغته الخاصة جيداً، وفي حالة "الأفازيا الحركية الخالصة" تكون الرسالة منظمة تماماً وجهاز الإرسال يضعها جيداً ولكن من المستحيل حل شفرتها حيث لا توجد شفرة مشتركة. وفي حالة "الأفازيا الحسية الخالصة" يحدث العكس.

وفي الستينات كانت لنا تجربة وضحت لنا هذه "الرمزية" بشكل جزئي وخاصة بالنسبة للحالات التي لا تكون فيها الأفازيا كلية. فلقد طلب منا أستاذنا "هنري إى" أن نرافق القس الياباني "بونيفال" الذي كان له اهتمامات بالطب النفسي، ولقد تحققنا منذ اللحظة الأولى أن اللغة المشتركة بيننا وبينه لتبادل رسائلنا هي "اللاتينية" بحكم عمله كقس، ولقد كان يجيد اللغة اللاتينية أفضل منا بكثير حيث أن إقامة الطقوس الدينية والفترة الطويلة التي قضاها بالفاثيكان جعلت اللغة اللاتينية بالنسبة له لغة حية كتابة وتكلاماً. أما بالنسبة لنا فمعرفةنا باللغة اللاتينية محدودة ولم نستعملها أكثر من كونها لغة ميتة وفي الشكل الكتابي فقط، ومما زاد الأمور تعقيداً أن نطقنا للغة اللاتينية اختلف عنه كثيراً.

وبالرغم من أننا تعبنا سريعاً إلا أننا قررنا أن نستمر، وفي كل مرة كان يطلب منا أن نترجم من الفرنسية إلى اللاتينية. كانت لغتنا الداخلية (مع افتراض سلامتها) تضع هذا اللاتيني المكتوب في شفرات إلى "لاتيني شفهي" ويقوم بعد ذلك جهاز الإرسال قليل الضربة بدوره (مهيئون بشكل أكثر لاستقبال اللاتيني). وتوضع هذه النادرة بشكل جزئي الناحية الآلية التي تحتفظ بها الأفازيا طالما ظلت اللغة الداخلية سليمة.

وفي "الأفازيا القشرية" لا يستطيع المصاب أن يقول رسالته لنفسه حتى قبل أن يستعمل جهاز الإرسال الذي لا يعمل جيداً، وذلك بالنسبة لأفازيا "بروكا" والعكس تماماً في حالة "أفازيا فيرنيك". ويشبه ذلك ما حدث لنا مع "بونيفال" في نهاية اليوم حيث أصبح المجهود المطلوب شاقاً. حيث بدأ الراهب يصوغ ما يريد قوله باللاتينية في لغة يابانية ضعيفة. وكانت لنا أيضاً نفس المشكلة مع اللغة الفرنسية حيث أصاب الإرهاق اللغة الداخلية لكل منا. وهذا الإرهاق أثر على اللغة الداخلية بشكل وظيفي.

الخاتمة

لم تكن نخطط في الصفحات السابقة إلا لأن فيها لمحة عن أحد جوانب المشاكل التي لا تزال تظهر لنا في دراسة الأفازيا، وعلى وجه الخصوص فإننا لم نتعرض للتطور التاريخي لهذه المشكلة ولا لتحديد المراكز المخفية ولا أسهامات الجراحات العصبية. كذلك لم نتعرض للتصوير بالأشعات التي يتحكم فيها "الكيميوتر" أو قياسات سريان الدم موضعياً ولا احتمالات الشفاء.

ولكننا ركزنا انتباهنا على حقيقة اللغة الداخلية ومنها وجدنا أنفسنا مواجهين بقضايا النواحي الآتية لهذه اللغة الداخلية وعلاقتها بالنكاه.

واللغة الداخلية ليست نوعاً من التالف مع أنفسنا يفوق أي لغة معروفة ولكنه العكس تماماً، حتى في أقصى حالات العزلة لغرض التأمل لا يمكن أن نتجنب استعمال لغة محددة. والرهبان الذين يعيشون في عزلة للتأمل لهم وجهة نظر مناقضة لذلك. فهم يتأملون باللغة اليونانية أو اللاتينية حتى يتصلوا بالهيم مباشرة، حتى إذا كان وجوده مسألة فيها شك فمن المؤكد أنه يتكلم "اللاتينية" أو "اليونانية" والأرجح "العبرية". وبالنسبة لنا وببساطة أكثر فإذا كنا نقوم بدراسة الرياضيات فإننا نستعمل لغة معروفة حيث أن اللغات العلمية لا تعدو أن تكون جزءاً منها.

وهذه المعرفة بحقيقة اللغة الداخلية تمنعنا من أن نجعل هذا "الإنسان الصغير" أكثر من دمية. فعندما تكون اللغة الداخلية لهذا "الإنسان الصغير" مصابة فلن يكون هناك "إنسان صغير". آخر له لغة سليمة. ولنرجع إلى الفرق الذي وضعه "بجيرين" بين "الأفازيا الخالصة" وبين "الأفازيا القشرية" ونتفحص أحد الاستعارات الأخيرة.

وفي "الأفازيا الخالصة" فإننا نميل إلى القول بأن الشخص بلغته الداخلية السليمة يعتبر شخصاً طبيعياً، حيث أنه في نظام كامل تكون أحد عناصره (الإرسال الشفهي أو الاستقبال الشفهي أو الاستقبال الكتابي) لا تعمل بكفاءة، وهذا لا يمنع الشخص من أن يكون طبيعياً ويمكن بعد ذلك اعتبار هذا العيب الياً أو ظرفياً.

وفي "الأفازيا القشرية" نحن نصور الشخص المصاب بلغته الداخلية مصابة، وأن ميكانيكيته تبدلت بشكل أو بآخر. ولكننا نميل إلى القول بأن حتى هذا الشخص والذي أصيبت لغته الداخلية لابد أن يكون هناك في أعماقه الفائرة شخص آخر أكثر أهمية لا تزال لغته سليمة. ولكن إذا صنفنا على هذا القول فإننا

في مغبة الوقوع في "regressio in infinitum" أي "العودة إلى الطفولة". حيث سيحل الشخص الذي درجته (ن - 1) ولغته الداخلية مصابة محل شخص آخر درجته (ن) ولغته الداخلية سليمة.

ومن الصعب الخوض في ذلك دون التغلب على المعارضة المعروفة لعلم اللغات التركيبية (ف. دي سوسير، ب. س. ترويتسكوي، ر. جاكوبسون، ل. جلمسليف)، وعلم النحو الحديث والقديم (ن. كومسكي). ويرى كومسكي أن أية لغة موجودة هي تمثيل للتطبيقات العرضية وغير ذات الأسس العلمية للتركيبات الظاهرة وهي واحدة لكل الناطقين بهذه اللغة ويرى أنها مسجلة في المخ وأكثر عمومية من القواعد النحوية للغة الفعلية. أما بالنسبة لعلم اللغات التركيبية (مؤسسه ف. دي سوسير والذي يبدو ذا رؤية أكثر وضوحاً)، فإن اللغات هي الموجودة بالفعل وأن البحث عن المفاهيم المتعارفة حرفياً سيؤدي فقط إلى الالتباس في المعنى والدلالة، واللغة والكلمة، والتزامن واختلاف الزمن، والكلمات المشتقة من أصل واحد ومن أصول متعددة. ولا يبدو أن هذا التعارض من الممكن حله بشكل علمي، حتى المحاولة لوصف التركيب الداخلي للجهاز العصبي المركزي تبدو بلا مبرر في عدم وجود المعرفة التشريحية والفسيولوجية الحالية. حيث أن نظرية المفاهيم المتعارفة حرفياً لها الكثير من التوافق في أعمال (ن. كومسكي) مع قواعد النحو الإنجليزي في أواخر القرن العشرين.

القضية الأخيرة : اللغة والنكاه، والأفازيا والعته. فهناك "بروكا" و "دهيرين" من ناحية و "تروسو" و "بى" من ناحية الأخرى. ومن قبل كل شيء نشير إلى أن في "الأفازيا الخالصة" وعندما تظل اللغة الداخلية سليمة ويستطيع "الإنسان الصغير" أن يتحدث إلى نفسه، فإن النكاه لا يتغير وليس هناك في الخبرات الإكلينيكية ما يشير إلى أن هذا قد يشبه أى نوع من أنواع العته.

أما في "الأفازيا القشرية" عندما تتأثر اللغة الداخلية ذاتها فإن القضية تبدو مختلفة تماماً. فإما أننا ننظر إلى النكاه بأنه نقل لإحدى اللغات المعروفة. أو ننظر إليه على أنه مستقل عن إحدى اللغات المستعملة بلا قواعد. ولا يبدو لنا أنه من الممكن إيجاد إجابة علمية لهذا السؤال.

REFERENCES

- BALLET, G., *Le Langage intérieur et les formes cliniques de l'aphasie*, Paris, F. Alcan, 2nd ed., 1887.
- BROCA, P., *Bulletin de la Société d'anthropologie de Paris*, Paris, Masson, 1. série, tomes II (1861) and VI (1865).
- CHOMSKY, N., *Structures syntaxiques*, tr. M. Brandeau, Paris, Éditions du Seuil, 1969.
- DEJERINE, J., *Sémiologie des affections du système nerveux*, Paris, Masson, new ed. 1977 (1914), 2 vols.
- GOLDSTEIN, K., *Language and Language Disturbances*, New York, Grune and Stratton, 1948.
- HÉCAEN, H. and ALBERT, M.L., *Human Neuropsychology*, New York, Wiley & Son, 1978.
- HÉCAEN, H. and LANTÉRI-LAURA, G., *Évolution des connaissances et des doctrines sur les localisations cérébrales*, Paris, Desclée de Brouwer, 1977.
- HÉCAEN, H. and LANTÉRI-LAURA, G., *Les Fonctions du cerveau*, Paris, Masson, 1983.
- HJELMSLEV, L., *Prolegomènes à une théorie du langage*, tr. A.M. Léonard, Paris, Éditions de Minuit, 1968.
- HJELMSLEV, L., *Nouveaux essais*, F. Rastier ed., Paris, P.U.F., 1985.
- JAKOBSON, R., *Essais de linguistique générale*, tr. N. Ruwet, Paris, Éditions de Minuit, 1968.
- LANTÉRI-LAURA, G., *Les apports de la linguistique à la psychiatrie contemporaine*, Paris, Masson, 1966.
- LANTÉRI-LAURA, G., "Les Localisations imaginaires", *L'Évolution psychiatrique*, 1984, 2, 379-402.
- LANTÉRI-LAURA, G., *Clefs pour le cerveau*, Paris, Seghers, 1987.
- MARIE, P., *Travaux et mémoires*, Paris, Masson, 1926, 2 vols.
- PENFIELD, W. and JASPER, H., *Epilepsy and the Functional Anatomy of the Human Brain*, Boston, Little, Brown & Co., 1954.

Aphasia and Inner Language

- SAUSSURE, F. de, *Cours de linguistique générale*, M. de Tullio, ed., Paris, Payot, 1972.
- TROUBETZKOY, N.S., *Principes de phonologie*, tr. S. Cantineau, Paris, C. Klincksieck, new ed. 1970.
- WERNICKE, C., *Die aphasische Syndromen Complex*, Breslau, M. Cohn & Weigert, 1874.

هل يتسم علم الاجتماع بعدم اليقين^(*)

بقلم / جيوفاني بوسينو

مقدمة للبحث

إن علم الاجتماع بأصوله الأسطورية، وجنوره المفعمة بالخيال، وحدوده غير الواضحة والمحددة، ونتائجه التي يشوبها عدم اليقين والتي تثير الجدل، هذا العلم طالما ادعى لنفسه الحق بأنه علم المجتمع، وأنه النظام العلمي الوحيد محل الثقة حين الدخول إلى مجال دراسة مجموعة العلاقات الهامة المؤثرة، والمجال المغناطيسي الذي يشكلونه.

وقد استخدم مصطلح علم الاجتماع Sociology لأول مرة على يد أوجست كونت في عام ١٨٣٨، بهدف تسميته "العلم المختص بمراقبة الظاهرة الاجتماعية ورصدها".

ومنذ ذلك الحين، استخدم المصطلح كى يعبر عن التحليل العلمى وعن النظريات التى تتخذ من الوقائع الاجتماعية موضوعاً لها، وكذلك مختلف أشكال العلاقات الهامة المتداخلة. ويتخذ مصطلح علم الاجتماع الآن دالتين إضافيتين.

الأولى : تشير إلى الدراسة المنهجية للقوانين التى تحكم مجموعة العلاقات الاجتماعية بكل تعقيداتها.

* هذه المقالة عبارة عن تقرير قدم فى ١٥ من مارس ١٩٩٠ إلى

الثانية : تشمل الدراسة التحليلية للمجموعات التي تعيش داخل مجتمع والمظاهرة الاجتماعية ذاتها، تلك الدراسة التي تتيح الوصول لقوانين عامة.

وتقوم الدراسة المنهجية والتحليلية على أسس ذات طبيعة فلسفية، والتي نروغ منها باستخدام العديد من العيل، وأهم هذه العيل وأبقاها حتى يومنا هذا هي الصورية أو الشككية. إن علم الاجتماع يهدف لحل المشكلات الاجتماعية.

إن حرية الاختيار التي تتمتع بها مفاهيم هذا العلم، قد زويتنا بمفردات عرض هذه المشكلات، بالإضافة إلى آلات ووسائل حلها، وتكمن أول وأهم اختياراته في أن :

مبررات وجود مجتمع ما، لا توجد في حقيقة خارجية بل تكمن في داخل المجتمع نفسه. إنها نتيجة للتفاعلات البشرية وبالتالي فإن أى ظاهرة اجتماعية يمكن بل يجب أن يتم تفسيرها في ضوء كونها حصيلة لهذه التفاعلات ذاتها، وينطبق هذا القول أيضاً على النظام الاجتماعي، وعلى المؤسسات، وعلى التقاليد. وإذا كانت إيقاعات التطور والمواريث التاريخية تؤدي إلى النشئت وعدم التناسق في التفسيرات القائمة في عصرنا، فإن ذلك لن يستمر طويلاً^(١).

عن البدايات المحتملة لهذا الفرع من فروع العلم

لقد بدأت الحاجة لأهمية علم الاجتماع تظهر عندما بدأت مجتمعات النظام القديم تحس بالخطر يحيق بها. ففي البداية، كانت هذه النظم تطمح إلى إدخال بعض الأفكار العصرية، في أن تبرز أهمية العلاقات الاجتماعية الجديدة المتشابكة، إلى جانب وظيفة المجتمعات وتطورها الاجتماعي، وكانت تأمل أيضاً في إيجاد ظروف تسمح بإقامة حياة اجتماعية عقلانية، بمعنى أنها كانت تهدف إلى تشكيل العالم اجتماعياً، وأن تزوده بالمؤسسات الكفء والمناسبة والمتطورة، باختصار أن تمدّه بمرجع أخلاقي ثابت واكيد.

لقد نظر علماء الاجتماع الأوائل إلى أنفسهم باعتبارهم ليسوا فقط العلماء الذين لا يتطرق إليهم الشك، بل كذلك باعتبارهم مصلحين اجتماعيين، أنبياء النظام الاجتماعي القويم وهكذا حمل علم الاجتماع منذ نشأته الأولى بثور الازدواجية : العلم والنبوة، التجريبية والإصلاح.

(١) ر. بوبن، أزمة علم الاجتماع، جنيف دروز ، ١٩٧١ ، صفحات ٩ - ٤٧ .

R. Boudon, La crise de la sociologie.

وقد دفع هذا الوضع بعلماء الاجتماع إلى التساؤل عن مدى اتساق هذا الفرع من فروع المعرفة بالصفة العلمية، وأن يتساؤلوا كذلك عن استقلاليته المعرفية، وعن استقلاليته وتفردته عن باقي ميادين البحث، وخاصة الفلسفة.

أما في المجتمع الجديد، وقد انهارت التوازنات السابقة، وشابت الحياة قلقا كثيرة وظروف عمل غير مستقرة، وتحولات العلاقات الاجتماعية والممارسات عن طريق التغييرات التقنية التي أبرزتها الثورة الصناعية، في هذا المجتمع ظهرت قيم وأساليب جديدة وكذلك أشكال جديدة من النظم التي أثارت الكثير من المشكلات والتعقيدات.

وقد أبرز منتسكيو في كتاب روح القوانين L'Esprit des Lois (١٧٤٨) تفسيرات تركيبية للمجتمع. قائلاً بأن المجتمع محكوم بالمنافخ، والعقيدة، والقوانين، ونظام الحكم، وموروثات الماضي، والعادات، والسلوك، والتي تتألف منها روح عامة استخلصت أساسا منها^(٧) وقد أوضح أدام فيرجسون (١٧٢٣-١٨٠١) في كتابه The Origin of Distinction of Rank (١٧٧١)، أن المجتمع هو جزء متمم من البيئة الطبيعية. ولهذا السبب يمكن أن يتم تفسيره في ضوء مصطلحات السببية والعلاقات الافتراضية الاستنتاجية.

وبداية من ظاهرة مثل الأسرة، والجماعة، والمصلحة الشخصية، والسلطة.. إلخ يلمح فيرجسون إلى وجود قوانين طبيعية تحكم المجتمع، واعتماد الفرد على الجماعة، والمفردى الاجتماعي للصراع، ونزعة الملكية، والطبقات الاجتماعية، والفروق الفردية، والعمل، وفقدان التضامن والترابط، كل ذلك يمكن وصفه وتفسيره عن طريق استعمال قوانين الميكانيكا^(٨).

(٧) R. Aron, Les etapes de la pense'e sociologique. عن منتسكيو، وكومت، وماركس، وبركلمان، وبركلمان.

والفيلسوف، هاريتي، طبعة باريس، جاليمار، ١٩٨٧، صفحات ٢٧-٧٦.

(٨) H.H. Jogland, Ursprünge und Grundlagen der Soziologie bei Adam, Ferguson (٢)

برلين، سنكر ومبيلات، ١٩٥٩.

أما عن ميللر فقد اكتشف وجود اعتماد وظيفي متبادل بين المؤسسات والهيئات التجارية والصناعية، والسياسية، والقضائية، والعسكرية، إن الحتمية التقنية، والاقتصادية، والبيئية قادت ميللر إلى استخدام التحليل العاملي حتى يمكنه الوصول إلى العلية الاجتماعية، التي سيمكنه عن طريقها البحث عن العلاقة "الأحادية المعنى" بين نزعة الملكية ومختلف أشكال السلطة والنفوذ^(٤)

كل هذه المناهج تمثل مناوأة واضحة للفلسفة، لقد انمى كل ما قالته العلوم الفلسفية عن المجتمع سواء فيما يتعلق بأخلاقياته أو (في فلسفة العادات) أو في اتجاهاته السياسية.

إن "العلماء الجدد" نقصد "علماء علم الاجتماع" يعتقدون أن في استطاعتهم أن يشرحوا التغيرات التي أحدثها المجتمع الصناعي، وأن يتنبأوا بالتحويلات وسيطروا على الآثار والنتائج، يستطيعون القيام بكل ذلك أفضل من قيام الفلاسفة به. وهم متأكدون بقدرتهم على تزويد رجل العصر بمبادئ علمية حقيقية عن الحياة الاجتماعية.

هذا الادعاء قد تعرض لهجوم مباشر من أصحاب المناهج التقليدية، وكان الهجوم الجوهري عليه من جانب الفلسفة^(٥) التي استطاعت أن تكشف بسهولة عن مواطن الشك في استنتاجات علماء الاجتماع، ومدى ضعف بنياتهم النظرية، تلك الصعوبات الفكرية والعملية التي هرقت وصول الدراسات الاجتماعية للمستوى الذي أهرزته العلوم النظرية أو التجريبية.

وراجية علماء الاجتماع معروفة مسبقاً: إن مصطلح "اجتماعي" بطبيعته له خاصيات تجعل من المتعذر أن يتم تسوية العملية الاجتماعية مع باقي فروع المعرفة الأخرى. والآن فإن هذه الخاصية هي نتيجة لعدة تداخلات وتلوينات ترجع إلى القياس والاستعارة والمجاز من العلوم "المادية". فإذا كانت الجيولوجيا على سبيل المثال هي التي زودتنا بنماذج للطبقات الاجتماعية، وقدم علم النبات وعلم الحيوان أسس التصنيف، فإن الفيزياء هي التي قامت لوقت طويل بوضع الأساس لمجموع نماذجنا وصيغنا.

(٤) W.C. Lehmann, John Millar of Glasgow, 1735-1801، جون ميلر ١٧٣٥-١٨٠١، حياته وفكره

ومساهماته في التحليل الاجتماعي، لندن، مطبعة جامعة كامبردج، ١٩٦٠

W. Lepenies, "Sur la guerre des science et des Belles-Lettres a partir du 18, siecle, in (٥)

MSH Information رقم ٥٤، ١٩٨٨، صفحات ٦-١٧، شرحه انظر

" Contribution a une histoire des rapports entre la sociologie et la philosophie, " in

Actes de la recherche en science sociales، رقم ٤٧-١٤٨، يونيو ١٩٨٢، صفحات ٣٧-٤٤.

نموذج اتباع المذهب الى :

إن التقدم الهائل الذى أحرزته علوم الفيزياء والرياضيات فى القرن السابع عشر (نيوتن، وجاليليو، وكوبرنيكوس ، ولينيتز، وباسكال ، وكبلر ، وبيكون وآخرون)، قد شجعت الباحثين فى مجال العلوم الإنسانية إلى النظر للظاهرة الاجتماعية كمعادل للظاهرة التى شرحتها الميكانيكا .

إن " هوبز ، وسبينوزا ، وديكارت ، ولينيتز " كثيراً ما تطرقوا لدراسة الفرد والمجتمع على ضوء قوانين الغائية، والسلوك، ونظام ترتيب الأشخاص أو الأفكار أو الظواهر . وقد حاولوا اكتشاف القوانين التى تحكم عمل ونتيجة المعطيات الاجتماعية .

إن المجتمع عبارة عن آلة ، وآلة ذاتية الحركة، ولذا يجب أن يتم دراسته فى ضوء القوانين التى وضعتها العلوم الطبيعية وجعلتها صالحة للتطبيق ، وكذا الكينماتيكا ، والإستاتيكا ، والديناميكا التى تصلح خواصها للتطبيق على المجتمع . فقانون الجاذبية الأرضية يحكم الأفراد والمجتمع ، وهناك وزن وثقل اجتماعى مماثل للوزن المادى .

هذا المنهج يتيح دراسة الظاهرة الاجتماعية كنظام للعلاقات بين عناصر متصلة ، يمكن قياس مدى انسجامها وافتتها بمصطلحات رياضية ، وعلم الرياضيات هو العلم الوحيد الذى يصلح لضمان تحليل وتماسك التوليفة الاجتماعية، وهكذا يمكن أن يرقى بها إلى مصاف "العلم الحقيقى" .

والنظر إلى علم الاجتماع من الآن فصاعدا كآلية اجتماعية يمكنه من أن يستعير مناهجه النظرية وجزءاً من مخططة ومفاهيمه من علماء الفيزياء . ومن الطبيعى أن يقوم باستخدامات مجازية لمناهج هذا العلم بدرجة أو أخرى ، ولكن الدلالات ستظل تعمل الصيغة المادية والمنهجية وتتصق بها . والمثال الواضح على ذلك هو الذى يتعلق بالفضاء والمكان حيث كل الحركات والاتجاهات يمكن إخضاعها للقياس والفحص، ولنتطرق إلى الوضع الاجتماعى (أى منزلة الفرد ، والجماعة ، ومركزهم فى المجتمع ، والدور الذى يلعبه كل منهم، ووظيفتهم الاجتماعية)، نجد أنه النسخة طبق الأصل لنظرية الوضع فى الفضاء المادى .

أما فيما يتعلق بنظرية الإسناد (الاحداث السيني والرأسى مثلاً) فهو يتشابه مع منهج الروابط والتناسق فى المرتبة الاجتماعية (من حيث النوع ، والعمر، والوظيفة) والتى تحدد وضع ومركز الأفراد

والجماعات داخل المجتمع.^(٦) وفي الميكانيكا يتم تفسير الحركة من خلال القصور الذاتي والجاذبية الأرضية.

وفي علم الاجتماع، يبدأ توضيح العمليات الاجتماعية بداية من نفس المبادئ، والتي تصبح فيما بعد جذبا اجتماعيا أو تنافرا اجتماعيا. وفي الميكانيكا يقوم بهذه الوظائف الزمان والمكان. وهذا يفسر لم استخدم علماء الاجتماع التناسق في الرتبة مكان الزمان والمكان في العلوم المادية، ويمكن بذلك استخدام الرسم البياني لتوضيح الظاهرة الاجتماعية والعمليات الاجتماعية، حتى السيرة الشخصية للفرد يمكن توضيحها بالرسم البياني، وهكذا تصبح مادة لمدرّك حسي يمكن التعبير عنه بالتدرج الذي يستخدم في الرسم البياني. ففي الفيزياء الميكانيكية، يصبح التوازن الخاصية الأساسية لكل النظم، أما في علم الاجتماع فإن المجتمع ليس إلا نظاماً للطرود والجذب المركزي للقوى الاجتماعية المتوازنة، وبالتالي فنحن نهمد بدراسة التوازن الاجتماعي إلى الاستاتيكا الاجتماعية، أي إلى قوانين التعايش في وحدة داخل المجتمع، بينما تكون دراسة المركز والتطور، وقوانين التعاقب في الأجيال من اختصاص الديناميكا الاجتماعية^(٧).

إمكانية القياس

إن النموذج التقني المتعلق بعلوم الميكانيكا، قد دفع علماء الاجتماع الأوائل إلى الرجوع إلى الصيغ الرياضية والتقنيات الإحصائية.

(٦) إن إعادة التفسير الوافي لهذه المجموعة من المشكلات قد عالها ب. دوكس. في كتاب L'espace dans la pensee economique. Du XVIIe au XVIIIe siecles, باريس، فلمايون ١٩٦٩. وعن تاريخ الفيزياء الاجتماعية ارجع إلى سوروكين، النظريات الاجتماعية المعاصرة، نيويورك، هاربر ورو، ١٩٢٨، وكذلك النظريات الاجتماعية في العصر الحاضر، نيويورك، هاربر ورو، ١٩٦٦.

(٧) انظر س. أ. روسيت C.E. Russett، مفهوم التوازن في الفكر الاجتماعي الأمريكي، نيويورك ولندن، مطبعة جامعة بيل ١٩٦٦، وبصفة خاصة ب. جيورين B. Guerrien النظرية الكلاسيكية الجديدة. Bilan et perspectives de l'equilibre general باريس إيكينوميكا ١٩٢٩، الطبعة الثالثة. ولدراسات أكثر حداثة انظر بياجي J. Piaget، l'equilibration des structures cognitives, probleme central du developpement

باريس PUF ، ١٩٧٥، وكذلك ارجع إلى L'Hommage a' Jean Piaget. Epistemologie genetique et equilibration, Neuchatel, Delachaux et Niestle ١٩٧٧.

وكان وليام بيتي (١٦٢٣-١٦٨٧)، وهيرمان كونرينج (١٦٠٦-١٦٨٢)، وجوتفريد أشنوالد (١٧١٩-١٧٧٢) وآخرون هم الرواد في هذا المجال. فقد طبقوا مبادئ القياس على جميع جوانب الظاهرة الاجتماعية^(٨). وقد كان كلود-هنري نوسان سيمون (١٧٦٠-١٨٢٥) قد اتبع نفس المنهج، فطبق قانون الجاذبية الأرضية على الظاهرة الاجتماعية، ومبادئ نيوتن في الميكانيكا على المجتمع. وقد حدد اتباع سان سيمون التطورات الأخيرة في المعرفة الخاصة بعلم الاجتماع بدقة، ووضعوا لها شروطاً صارمة، ولم يكن ذلك بمستغرب، إذ أن أوجست كونت وهو السكرتير السابق لسان سيمون هو الذي أعلن بصوت عال وبوضوح عن الحاجة الماسة لإقامة "فيزياء اجتماعية". وإذا كان قد تخلف عن هذا الشعار واختار استعمال مصطلح "علم الاجتماع" فلم يفعل ذلك إلا ليعلم بعد المسافة بينه وبين مفاهيم عالم الفلك البلجيكي أولوف كويتيليه (١٧٩٦-١٨٧٤) عن الفيزياء الاجتماعية، "وعاداته السيئة" عن الاحتمالات والقانون الملىء بالأرقام عن المعطيات الاجتماعية والتي أنكرت حرية الإنسان وقدرته على الاختيار على حد رأى كونت.

وقد أدى تبني النموذج الميكانيكي والصورى إلى صعوبات لا يمكن حلها، ولم تفلح التطورات الأخيرة والجهود المبذولة في علم الاجتماع على التقليل أو الحد منها. لقد كان اعتناق علم الاجتماع لكل الخطوات التي جعلت من علم الفيزياء ملكة العلوم بكافة، يمنحه العزة والإحساس بالمكانة التي للعلوم المادية. ورغم ذلك كانت حصيلة علم الاجتماع بتبنيه هذا المنهج عبارة عن مزيج متناثر لمعلومات عملية، ولم يخرج عن كونه فناً يستعمل لخدمة حاكم أو مجموعة اجتماعية أو مؤسسة من المؤسسات.

أعداء الانحياز الاجتماعي

إن منهجاً يسفر عن نتائج هزيلة بهذا الشكل، لا يثير إلا الانتقادات العادة القاسية. ولم تخف الفلسفة ازدهاراً من ذلك "العلم الذي يتسم بعدم اليقين" من أجل إيمانه بمبادئ "تتسم بالعجز الذي لا شفاء منه".

لقد أوضحت المؤلفات مُقتاً جاداً وصارماً مثل هذا الاتجاه في علم الاجتماع، ورواها في هذا المنحنى خطراً داهماً يصيب الجهود الفنية والأدبية، واتجاهاً منحازاً لدخول هذا الاتجاه المادى طلبة المنافسة في

(٨) P.F. Lazarsfeld, Philosophie des Sciences Sociales، باريس، جاليمار، ١٩٧٠، صفحات ٧٨-١٠٢.

تشكيل مشاعر وآراء الجماهير، فألى جانب الأخذ بالعلوم المادية ألححت المؤلفات إلى طموح غير مقبول من علم الاجتماع فيما يختص بتصوير حقيقة العالم، وتكوين القيم والغايات الاجتماعية، وإجبار المجتمع المعاصر على التكيف التام مع كل هذه الأوضاع.

وقد أخفى كل من بيكتر، وستاندال، ويلزك، وفلوبير، وزولا، وجوجول، وبوشكين، وديستوفسكي وآخرين كثيرين، وحتى ستيفان جورج، وتوماس مان، وإ. ر. كورتويوس، وت. س. إليوت، أخفوا بالكاد عدايم العميق لعلم الاجتماع. وارتأوا أن إمكانية وضع صيغة "للحقيقة"، "القيم"، "الغايات"، "والمعاني" من حق الفنانين وحدهم. فالعلم لا حول له ولا قوة، إذ لا يمكنه الإدلاء بحقيقة المجتمع.

وقد أكد الكتاب على أن الرواية الاجتماعية هي التي يمكنها وصف وتفسير المجتمع ومشكلاته مثل الاشتراكية، والفوضوية، والفقر، والدعارة، وانهيار القيم وغيرها، أكثر من قدرة هذا العلم الذي يتسم بعدم اليقين والزم. ومن هذا المنطلق يكونون قد عبروا عن نفس رأي كارل ماركس، وفريدريك إنجلز^(٩).

وهكذا فإن المؤلفات الأدبية تختص نفسها وتؤكد أحقيتها هي فقط في الحديث عن القيم، وذلك منذ اللحظة التي لم يحقق فيها علم الاجتماع أي نجاح، اللهم إلا الإعلان والكشف عن دوافعه القاصرة الضالة.

هذه المناقشات التي احتدمت في بعض الأوقات - ولا تزال موجودة حتى الآن، مما دفع ليبنتر، إلى تفسيرها بنظرة تاريخية^(١٠). قد أثبتت ضررها البالغ فيما يتعلق بتطور معارف علم الاجتماع^(١١). فمن بين أشياء كثيرة، كانت سبباً في حرماننا من المساهمة في الإدراك الجمالي والفني، وبعض أساليب المعرفة التي وإن كانت متفرقة إلا أنها تتيج لنا متعة الاكتشاف^(١٢).

ومما عانى على ذلك، فإن هذه المناقشات قد ساهمت في انحصارنا في منطقة شديدة الصرامة والقسوة، حيث لا عمل لنا إلا الدفاع وتماسك كماننا المهني كرواد علم، مقتنعين مثلاً مثل الآخرين بوهدة جميع العلوم.

⁹ G. Busino, "Marx et la sociologie", in *Actes du Colloque de Neuchâtel, le 16 et 17 décembre 1983. Marx et les sciences humaines*. Edited by G. Seel, Lausanne, L'Age d'Homme, 1987, pp. 138-150.

¹⁰ W. Lepenies, *Die Drei Kulturen. Soziologie zwischen Literature und Wissenschaft*, Munich, Carl Hanser Verlag, 1985.

¹¹ *Geschichte der Soziologie. Studien zur kognitiven, sozialen und historischen Identität einer Disziplin*, published by W. Lepenies, Frankfurt, Suhrkamp, 1981.

¹² R. Brown, *A Poetic for Sociology: Toward a Logic Discovery for the Human Sciences*, New York, Cambridge University Press, 1977.

النموذج العضوي

إن الاستعارة من الفيزياء وتقنياتها لازال سائداً ومرجحاً الآن، لقد دخلت عليها عدة تعديلات، أو في بعض الأحيان تعريفات، لكننا لم ننكرها ونلغيها كلية، رغم النتائج الهزيلة التي حصلنا عليها من جراء ذلك. إن كبار علماء الاجتماع كانوا في بعض الأحيان "يلفون حولها"، يناورونها، يحورونها ويدلون بها، يجمعونها بطريقة غامضة، لكنهم أبداً لم يبتعدوا عنها بصفة نهائية^(١٣). وفيما يختص بهذا الموضوع فإن القضية التي أثارها پاريتو تظل هي الحالة المثالية.

إن عالم الاجتماع الذي ينحدر من مدينة لوزان قد نصب الفيزياء "ملكة على العلوم" فهي وحدها القادرة على الابتعاد بنا عن شراك العشوائية والغو. لكنه دأب بانتظام على ضمها إلى العضوانية وغيرها من النماذج المعرفية المستمدة من علم الأحياء أو البيولوجيا^(١٤).

إن العضوانية قد أغوت علماء الاجتماع وظل لها تأثير شديد عليهم، حتى عندما اتجهوا نحو علوم اللغة والقانون. وفي الواقع، فهي تتيح معالجة أفضل للمشكلات التي تأتي بفعل قوى ذاتية مثل حالة التعمد وتحول النظام الاجتماعي وتغيره. أكثر من تلك التي تحدث بفعل قوى ميكانيكية. لقد جعلها سبنسر أساس علم الاجتماع، وظلت العضوانية تحقق تفوقاً في مختلف أشكال النشوءية^(١٥) وحتى الآن، وذلك بفضل "أ. ويلسون" ومبادئ "الثورة الثقافية البيولوجية"^(١٦).

لقد أتاح العضوانيون وجود مفهوم معاملة المجتمع كعضو بيولوجي، كنظام منغلَق نسبياً، ذي غائية متفوقة: البقاء والازدهار، ولتحقيق هذه الغاية، لا بد أن يتكيف المجتمع مع البيئة، ويتبع أساليب معقدة للغاية لينتج ويحافظ على استمرارية هذا الإنتاج، ومختلف أنواع المجتمعات (من مجتمع الصيد، إلى جمع الثمار، إلى الرعوى، إلى الزراعة، إلى الصناعي) تمر بنفس مراحل تطور الكائن العضوي الحي، والتغيرات

¹³ D.N. Levine, *The Flight from Ambiguity*, Chicago University Press, 1985.

¹⁴ D.C. Phillips, *Holistic Thought in Social Science*, Stanford University Press, 1985.

¹⁵ T. Parsons, *Societies. Evolutionary and Comparative Perspectives*, Englewood Cliffs, N.J., Prentice-Hall, 1966.

¹⁶ J. Loproato, *Human Nature and Biocultural Evolution*, Boston, Allen and Unwin, 1984, as well as the sections of the *Revue européenne des sciences sociales*, XXIII, 1985, no. 69 and XXIV, 1986, No. 73.

تحدث بالقوانين الطبيعية للتطور، وهي غالباً لا تحدث بالصدفة، فهي بطيئة، ومستمرة، ومتطورة، وتسير في خط مستقيم، وضرورية، وباطنية النمو، والمجتمعات البدائية هي تلك التي حدث فيها التطور بالكاد أو توقف في التو، ومن هنا كان القياس التمثيلي الذي استخدمه جان بياجييه في مقارنة الأطفال بالبدائيين. فالقياس التمثيلي البيولوجي أتاح الفرصة للتطابق بين عوامل النمو في المجتمعات البدائية والمجتمعات المعاصرة في مراحل التطور المبكرة، إنها فروض مسبقة لأغلب نظريتنا عن التغير والتطور والعداثة. إن استعارة مصطلحات البيولوجيا، قد عودت علماء الاجتماع على استخدام مصطلحات ذات بنية فكرية غير مباشرة ولا تتسم بالوضوح، ويعتقدون في إمكانية تفسيرها عن طريق اختصار تعقيداتها. وتتضح قوة الاستعارة الاجتماعية من علوم الفيزياء والبيولوجيا، عندما تستطيع أن تطبق على الاقتصاد ومناهج أخرى، ونحن نقوم بذلك لنستخلص النماذج الأساسية التي تفسر عليها، والتي هي بالتالي مستمدة من الفيزياء.

أنصار الانجاء الاجتماعي

هذا المد المستمر من الاستعارات المفاهيمية، وهذه الاستخدامات القياسية والمجازية للمناهج النظرية التي استخدمت في العلوم التجريبية وتطبيقها على علم الاجتماع، لازل منهنجا بدون حدود أكيدة، وذا هوية غامضة، ونتائج إدراكية تحتاج إلى قدر من التفنيد والمناقشة، ومن بين مؤسسي علم الاجتماع (باريتو، وماكس فيبر، وسيميل) كان "نوركاييم" هو فقط الذي يعتبر نفسه عالم اجتماع بحق^(١٧). وهو الوحيد الذي تصرف على نحو أكاديمي لوضع أسس هذا العلم، وإيضافى عليه مسحة رسمية ليعد من العلوم الجامعية. وهو الرائد الوحيد الذي اعتقد في أن علم الاجتماع يمتلك دون جدال كل الخصائص التي تميز العلم المستقل بذاته. وهو الوحيد الذي يسلم بوجود منهج اجتماعي، ولكن على أي حال، لم ينجح "نوركاييم" من سحر الاستعانة بالمناهج الميكانيكية والعضوية السهلة الاستخدام، ولم يمنع من الاعتقاد بأن الطريقة المثلى لدراسة المجتمعات تكون عن طريق وضع القواعد، والإجراءات، والأسباب الاستدلالية والاستقرائية، من خلال النموذج الفكري للعلوم الفيزيائية^(١٨). ولم يكن "نوركاييم" في كتابه

قواعد المنهج الاجتماعي Les regles de la methode sociologique

G. Busino, "Raymond Aron et la sociologie", in *L'Année sociologique*, 3rd series, Vol. 36, 1986, pp. 291-315.

¹⁸ I developed this point in the article "Sociology in Crisis", in *Diogenes* 135, July-September 1986, pp. 79-92.

أكثر من مخلص للقواعد المعرفية "لهنري بوانكاريه" و "إرنست ماخ"، ولم يردد إلا نفس أقوال فيزيائي ذلك الحين، ولم تصدر منه دلالة أو إشارة عن مادة بحث تتعلق بشكل خالص وتام بطم الاجتماع، لقد قال ثم كرر قوله بأن البيانات الاجتماعية ما هي إلا مدركات حسية^(١٩). بحيث لا شيء يربطها بعلم النفس^(٢٠). ولم يستطع "توركاي" إلا في حدود ضيقة للغاية أن ينجح في إرساء قواعد نظرية تتمتع بالاستقلال عن مذهب المنفعة الاقتصادية، أو العضوية البيولوجية، أو علم نفس الجشطلت، أو فلسفة التاريخ لماركس، أو النموذج المتفوق للفيزياء، لقد كانت نماجه وأمثله علمية للغاية، ليست أكثر من استعارات وتشبيهات مجازية للعلوم المادية، ويتضح ذلك من مادة مؤلفاته الاجتماعية العديدة. إلا أنه بالرغم من ذلك، فإن علم الاجتماع الذي أرسى قواعده أتاح قيام مجال أكاديمي، وهوية اجتماعية، وهيا الظروف المناسبة لمولد "حرفة علم الاجتماع".

علم الاجتماع الجديد

في أوائل الأربعينيات، حاول تالكوت بارسونز أن يجمع كل الفروض المعرفية المسبقة، والتصريحات المتناقضة في نظرية اجتماعية موحدة ومتسقة ومحكمة. وقد وضع صيغة محكمة البناء في لغة مبهرة تتميز بالتجريد والصلابة.

وعند قراءة كتابه بنية العمل الاجتماعي The Structure of Social Action، اكتشف علماء الاجتماع أنهم ورثة تقاليد فكرية راسخة مصدرها ألفريد مرشال، وفيلفريدو پاريتو، وإميل دور كايم، وماكس فيبر، تلك السلالة الشهيرة لهوبز، واولك، ومالثوس، وماركس، من أصحاب مذهب النفعية، والتطور، والوضعية، والذين أعطوا علم الاجتماع كل الايضاحات التحليلية التي أدت إلى إقامة نظرية موحدة عن التركيبة الاجتماعية، ومنهج الأفعال، نظرية قادرة على تفسير كل أنماط الفكر في المجتمع. وقد استطاع بارسونز وضع نظام ومنهج لكل ما كان مبعثراً من معلومات وضعها المؤسسون الأوائل،

(١٩) إن خواء هذا القول قد دال عليه ج. مونرو في كتابه Les faits sociaux ne sont pas de choses.

باريس، جاليمار، ١٩٤٦، الطبعة السادسة.

(٢٠) فيما يتعلق بهذا الفرع من العلم أرجع إلى الصفحات الرائعة التي كتبها س. موسكر فينتشي في كتابه

La machine à faire des Dieux Sociologie et psychologie. باريس، فايار ١٩٨٨.

استطاع أن يرسى دعائم نظرية شهيرة أوضحها في كتابه النظام الاجتماعي عام ١٩٥١ The social system. وارتكزت هذه النظرية على أن السلوك الاجتماعي، بما فيها الأنشطة البيولوجية، والفيزيائية، والاجتماعية، والثقافية، تنظم في منهج فرعي وتكون معاً المنهج الشامل. فالعلاقات بين الكل ومجموع أجزائه تعتبر ركيزة للنظام الاجتماعي، وتتكون بنيته من عناصر ثابتة (القواعد، والتجمعات الشعبية، والقوانين والمبادئ)، والقيم)، بينما العناصر المتغيرة تستمد من الأداء والأفعال من أجل إرساء دعائم الاتزان الجماعي. فالنظام الاجتماعي ذو أربعة أبعاد تتميز بالاتزان العام والموازنات الجزئية، سواء أكانت حقيقية واقعية أم احتمالية. وهكذا رجع الفضل مرة أخرى لبارسونز،^{٢١} فهي هو النموذج الفيزيائي المادي يأخذ صيغته النهائية. وهذا النموذج المنق الذي اكتسب شكلاً جديداً لنفس ما كان يقول به الآباء الأوائل للعلم، أصبح هو الصيغة الأساسية لعلم الاجتماع حتى وقتنا الحالي. ولم ينجح "ماركس" ولا المحثثين في إزاحتها عن تركيبة "بارسونز" المهمة، الغلبة، وأصبحت هي الصيغة الاجتماعية التي لا تقبل الجدل، والسائدة ليس فقط في أمريكا بل في أوروبا، حتى إن علماء اجتماع السلوك أو السلوكيين لم ينجوا من شائبة بدرجة تقل أو تكثر.

ومنذ ظهور "بارسونز"، أصبح علماء الاجتماع جميعاً مدركين بوجود تقاليد اجتماعية، وبأهمية ميراث المؤسسين الأوائل، حتى دون أن يقبلوا فكرة التأثير الطاغى لتاريخ علم الاجتماع على البحوث الاجتماعية الحديثة، بنفس درجة تأثير تاريخ الفلسفة على الفلسفة في كل عصر.

وصيغة "بارسونز" هي التي تحمل اسم تركيبة وظيفية، قد تطلبت عدداً لا يحصى من الاستمارات من علم الرياضيات والاحصاء، وقد فضلت تطور ما يسمى بعلم الاجتماع الرياضي، منهج كمي اجتماعي وتقنيات للبحث الاجتماعي، والتي اختارت لسنوات طويلة طرق التعبير عن نفسها بطرق تؤدي بها إلى الدخول في إشكالات لا مهرب منها^(٢٢).

إضفاء الصبغة الرياضية على بيانات علم الاجتماع

قام "بيترم سوروكين" Pitrim Sorokin^(٢٣) بتحليل النتائج المضللة والمكررة نتيجة استخدام المنهج الكمي في علم النفس وعلم الاجتماع، وإن كان هذا التحليل قد اتسم بالتسرع ولكن كذلك لقي

²¹ G. Busino, "La théorie et le fait", in *Cahiers internationaux de sociologie*, Vol. LXXI, 28, July-December 1981, pp. 309-319.

(٢٢) ب. سوروكين Fads and Fiobles in Modern Sociology and Related Sciences

شيكاغو، رينجرى، ١٩٥٦.

قبولاً، إن التشبيه المطلق للمجال الاجتماعي بالمجال الفيزيائي، والايمان الراسخ للقدرة الواضحة لأنوات "ملكة العلوم" قد جعلنا ننقل إلى العلوم السيكو-اجتماعية كل ما من شأنه أن يحقق نتائج من مناهج تلك التي "لا يتطرق إليها شك" أو "ال确ية"، وهكذا استخدمنا مبادئ الطوبولوجيا من طوبوغرافيا وقياس في رصد الصراعات الاجتماعية، وتحليل التغييرات المصاحبة لذلك في تفسير ظاهرة الانتحار، وعلم التبييق باعتباره مجال دراسة علاقة الكائنات الحية ببيئتها، والتحليل البيئي والخاص بالأبعاد والمسافات لوضع نسق ونظام حق الاختيار والافضليات.

وبدون المولوج إلى مجال التطورات الطويلة التي مرت بها تلك العلوم، فقد نحونا تجاه الحقائق النوعية (أو التي يتكرر حدوثها) بدلاً من الكمية. وذلك عن طريق التفضيل الذي يخضع للهوى والمزاج لبعض الصيغ التي تستند في الأساس إلى التجريب، خاصة مع الاستخدام الضعيف لأنوات القياس الكمي والصيغ الشكلية.

ومثال واحد كفييل بأن يوضح العبارة السابقة : إن تركيب عينة اجتماعية حصلنا على صيغتها عن طريق الاحصاء، نكتب على هذا النحو

$$n = \frac{\left(\frac{tS}{d} \right)^2}{1 - \frac{1}{N} \left(\frac{tS}{d} \right)^2}$$

حيث (n) هي عدد البنود داخل العينة المراد تحديدها، و(N) عدد الموضوعات في المجال، (d) هي الخطأ الذي قررنا قبوله والتجاوز عنه، و (t) هي الفترة الفاصلة التي تحدد كون الموضوع يمكننا أن نعمل عليه ، و (S)² هي فرق المتغير x الذي لا نعرفه أو المجهول. ولتحديد حجم العينة يجب أن نحاط علماً بمدى الفرق الذي علينا قياسه. فإذا كان فرق المتغير x كبيراً، يجب أن تكون (n) هي الأخرى كبيرة، وإذا كان الفرق صغيراً، يجب أن تكون (n) هي الأخرى صغيرة. و (S) دائماً في مجال علم الاجتماع تقديرية، وعلينا أن نؤسس (n) على هذه القاعدة التقديرية. بمعنى آخر، فنحن نحدد حجم العينة بداية على نحو

تقديرى، ثم نفّس قاعدة الفروض بون التحقق من أن القسمة سليمة. وعلينا أن نتجاهل حقيقة أن هناك عدة متغيرات يجب وضعها في الاعتبار عند تقدير (S). وعادة ما ننظر إلى هذه المتغيرات منفصلة، بينما نعرف تماماً أن لها بعدين أو أكثر يلزم وجودهما لتثبيت وجود (n) .

ومن ناحية أخرى فقد أكت النظرية أن الأشخاص موضع الاستجواب في البحث يختارون عشوائياً. لكن ذلك يبدو من المستحيلات فيما يختص بمجال بحث علم الاجتماع. فالحصول على عينات نموذجية، لا بد أن نغير الاختيار العشوائي إلى اختيار يخضع لشروط وأسباب. ومن المعروف أن نظرية التقدير من خلال الفترة الزمنية اللازمة لاختبار إمكانية الاعتماد على الموضوع، تكون صالحة فقط في حالة البحث العشوائي، بينما كل أبحاثنا تخضع للتجربة والاختبار. وبالإضافة إلى ذلك ، فإن العينات التي نختارها بشروط وأسباب تستند إلى فروض جدلية، هي أن فروق الضبط والمراقبة لا بد أن تخضع للتحليل بعد تقسيمها إحصائياً تبهماً لنوعياتها وكتايفتها. وهذه الفروض تعترف بالعلاقات المتبادلة العادة بين متغيرات الضبط والمراقبة (من العمر، إلى النوع، إلى الفئة الاجتماعية الوظيفية، إلى الوسط الاجتماعي إلى العقيدة ... إلى أخرى)، ويبين الاجابات التي يحصل عليها القائم بالاستجواب. ومن المستحيل عملياً التحكم في مثل هذه الفروض، ولهذا فليس لدينا وسيلة ما لتقويم الفرق في التقديرات .

والفضل يرجع إلى الاستعارة من علم الاحصاء في حصولنا على وسيلة هامة، ولكن عندما يتعلق الأمر بمجال علم الاجتماع، فالأمر صعب لأنه علم يفتقر إلى البقة النظرية وإلى الصحة العملية.

ويمكنني أيضاً أن أتطرق لذكر النماذج الصارمة لتحليل العمليات الاجتماعية، إنها نماذج زائفة تشبه التحويلات الفيزيائية إلى نماذج رياضية، ومثلها مثل تطبيق النماذج الزائفة لعلم النفس الاجتماعي أو لعلم الاجتماع السكاني بون معادل رياضى مباشر، لكن كل ذلك ان يضيف جديداً لرأى العلمى.

وحيث أنه لا يوجد تماثل في الشكل بين مجال الفيزياء ومجال الاجتماع.. فإن كل الاستعارات التي أجراها علم الاجتماع من ميادين أخرى سوف تخضع إلى تغييرات عدة وتحول إلى نوع من المجاز أو القياس. وبعد كل هذا قلن نستطيع أن نحصل منها على نفس النتائج التي تحققها في ميادينها الأصلية.

إن الخصوم الأداء لطماء الاجتماع، يفضلون التفسيرات التي اعتنقها الموالون لاستخدام الرموز ومؤيدو المنهج النوعي (يشترون مع أصحاب منهج الملاحظة، والمنهج التحليلي... إلى آخره)، والذين استمدوا معتقداتهم من صلاحية تطبيق الاحصاء في مجال علم الاجتماع. حتى عندما يصبح التحليل عن طريق عدة متغيرات ممكناً. هل نستطيع الانتهاء إلى أن تحليل متغيرات متميزة يساعد على الوصول إلى نظرية ونظام كامل؟ إن تجميع الأسباب في نسق أو منهج يؤدي إلى إخفاء المنشأ والأصل (مثل في ذلك مثل إخفاء حدوده وبنيتها). لأن الأصل سيكون أكثر من مجموع أجزائه إلى جانب علاقات سببية لها طبيعة خاصة، وفي الموقف الحالي، فإن دراسة الأحداث التي يتسم تكرار حدوثها بالتغير ويقابلية القياس، لا تتيح لعلماء الاجتماع التأكيد من تحديد المتغيرات، والتي يجيز انتظامها وضع قوانين عامة تحكمها، ثم تطوير هذه القوانين إلى نظرية.

ركود وصراعات العصر الحالي

وهكذا أدت التقاليد الخاصة بعلم الاجتماع، واجوئه إلى الاقتباس من العلوم الأخرى، والخبرات المكتسبة والمورثات التي سببها إخضاع العلم لمنهج ونظام معين، كل ذلك أدى إلى استمرار اعتقاد علم الاجتماع في أن تقليد العلوم الطبيعية، سوف يضيء عليه مهابة ورفعة شأن العلم. وذلك الاعتقاد يفسر نظر علم الاجتماع إلى موضوعات الجماعة، والثقافة، والمواظف كما لو كانت مادة "للتاريخ الطبيعي" للمجتمعات، وأن أفضل طريقة لتحليل تلك الأمور هو اللجوء المباشر إلى المناهج النوعية، وهي الوسائل الوحيدة لتوضيح بنية الظاهرة وقوانين الحركة في المجتمع المعاصر.

والإصرار على تقليد العلوم الطبيعية، ولوضع علم الاجتماع نفس وضع الميتافيزيقا والعقيدة، والمجادلات غير المقتعة فيما يختص بالعقيدة والعاطفة، والتمييز بين الغايات والوسائل، والحقائق والتصورات، والتعارض بين العالم المادي والعالم الشعوري الحسي للمشاعر؛ كل ذلك قد أوقعتنا داخل دائرة الركود والصراعات الحالية، إذ أن علم الاجتماع بطبيعته يتعلق بغير المحسوس، وعندما يتعرض ويربط نفسه بالماديات يحدث ما وقعنا فيه.

واستمرار اعتقاد علماء الاجتماع بأن المنطق الذي يتعلق بالبرهان والتجريب هو المنهج الوحيد للتعبير عن معارفهم، وهو الأمل لبناء مفهوم عام عن العالم كبديل عقلي عن العقيدة والدين، أوصل علماء الاجتماع الآن إلى أنهم في مناصبهم الجامعية يشغلون تخصصات تتميز بدرجات من الفموض والابهام، لا يستمع

لهم أحد، ولا يتأثر بهم أحد، موزعين بين تخصصات فروع المعارف الأخرى، حصيلة محاضراتهم شذرات من المعارف العملية يعملون كمستشارين وخبراء سرعان ما يلفهم النسيان، أو يستقبلهم المظنون بلا مبالاة.

وفى انتظار بلوغ علم الاجتماع مصاف العلوم الطبيعية، انبهر علماء الاجتماع بالانفاذ، والشروح والتأويلات، واستمروا أكثر من ذى قبل فى الاستمارة من فروع المعرفة الأخرى والتقنيات الأكثر عرضة للتغير (على سبيل المثال نظرية التخطيط، والنظرية العامة للنظم، والسبرانية وهى علم الضبط..... إلى آخره من فروع لا تقيده بالمرّة). وعادة ما يلجأ علماء الاجتماع فى بعض الأوقات إلى الرجوع للعلوم الأدبية والفلسفية، عندما يختلط أمام ناظرهم معنى الحياة ومنطق الجماعة والمجتمع، وفى أحيان أخرى يجدون ملاذهم فى تقليد نفس طريقة العلوم المادية التى أحرزت نجاحاً، ويختارون عادة من بين هذه العلوم المادية الفيزياء، والرياضيات، والبيولوجيا، وهى العلوم التى تحوز عادة إعجابهم.

ومن أن لآخر يعاود علم الاجتماع النزوع إلى تحقيق أسطوره الأزلية : أن يصبح علماً وفى نفس الوقت نشاطاً عملياً، أن يصوغ النظريات ويدعم الأداء، أن يفسر السلوك الاجتماعى ويقوم به فى نفس الوقت، أن يقدم حصراً للمشاعر الاجتماعية والحياة اليومية مع قدر من الموضوعية والحياد، وباختصار، فإن علم الاجتماع المعاصر مستمر فى بناء مناهجه النظرية وتغيير النظرية بالاقتراس من كل صوب، وهكذا يصبح من العسير تفسير السلوك على أساس الأسباب والمسببات، وهى المجالات التى لا يوجد السلوك الاجتماعى إلا فيها، وكأنه مُصر على أن يظل علم الصبغ المتعددة. وأوضح تصوير لهذا الموقف هو أن علم الاجتماع قد أصبح المذهب النفى والتجريبى الذى يقوم على الاستدلالات والمقارنات والشروح المنظمة من خلال قوانين السببية التى تشكل التجارب فى صبغ منهجية. وعلى أى الأحوال، فقد شهدنا لعدة سنوات انفتاحاً على الالتجاء لعدد آخر من العلوم للاستمارة منها والاستفادة من مناهجها، ألا وهى التاريخ، وعلم الاقتصاد، واللغويات، والفلسفة، وفروع أخرى. وسوف أتحدث عن كل علم من هذه العلوم فى عجلة سريعة.

التساويخ

طالما اعتقد علماء الاجتماع أن التاريخ يمكنه أن يزود علوم الاجتماع بالمعارف الموضوعية لبعض الأحداث المنعزلة، والتى تفتقر إلى العوامل التى تقسم بوضوح كيف وما الأسباب التى دعت إلى عدم

نشرها ومعرفتها وقت حدوثها^(٢٣). فإذا كانت دراسة البنيات الاجتماعية الحضارية وقيامها وانهارها، والعلاقات بين الوقائع الاجتماعية والبيئة الفيزيائية البيولوجية ذات أهمية قصوى لفهم أشكال الانتاج والتكاثر في النظام الاجتماعي، فإنها تبقى مع ذلك في رأي علماء الاجتماع مرتكزة على درجة التفسير الرمزي للمواقف الفريدة؛ وهي مجموعة خاصة من الأحداث تحكمها قواعد ودوافع واتجاهات واحدة. وقد لخص "الكس إنكلز" هذه الاشكالية على النحو التالي: "إن عالم التاريخ يعتمد بوضوح وبدقة التفصيلات التي يتميز بها فرع العلم الذي يختص بدراسته. وعالم الاجتماع يعميل أكثر إلى تجريد الواقع، إلى التصنيف والتعميم، وهو مولع بكل ما هو حقيقي وواقعي، ليس فقط التاريخ الخاص لشخص ما، ولكن توارخ أشخاص عديدين^(٢٤). وعلى أي الأحوال، فعندما يواجه عالم الاجتماع بالفشل في التصوير والتحديث، فمن الضروري أن يلجأ للاستعارة من التاريخ الوسائل الفنية لمعالجة (وأيضاً لتحديد) البنية الزمنية لمجموع التجارب البشرية، وكذلك سياق المواقف، والتحول من مجتمع ما بخصائصه إلى مجتمع آخر^(٢٥). والاستعارة من التاريخ تتيح لعالم الاجتماع الرد على التساؤلات السابقة ومعالجتها (الأجيال المتعاقبة، قيام النول، فجر الحضارات، بزوغ وأفول نول الرفاهية ذات النظم المختلفة.. إلى آخره)، وبالأخص للعمل على قيام فرع آخر مشتق هو علم الاجتماع التاريخي^(٢٦).

علم الاقتصاد

لجأ علماء الاجتماع الآن إلى الأخذ عن علم الاقتصاد كما حدث فيما مضى لشدة تقارب مفاهيم مع مفاهيم العلوم الطبيعية. وكان البعض منهم قد انبهير بالتقدم الذي أحرزه علم الاقتصاد، وظنوا أن السير على نهجه واستعمال نظرياته سوف يخرج علوم الاجتماع من المأزق الذي وجدت نفسها فيه دائماً، ومنذ ذلك الحين، استعاروا من الاقتصاد الكلاسيكي الجديد مسلماته الأساسية: أن المجتمع يتألف من أفراد

(٢٣) لقد شرحت هذه المعضلة في مقال بعنوان :

De quelques apports de l'histoire à la sociologie et de la sociologie à l'histoire, in *Revue*

européenne des sciences sociales, المجلد ١١، ١٩٧٣، رقم ٢٠، الصفحات ٩١-١٢٢.

²⁴ A. Inkeles, *What is Sociology?*, Englewood Cliffs, Prentice Hall, 1964, p. 21.

²⁵ G. Busino, "Le passage des sociétés traditionnelles aux sociétés industrielles. Quelques réflexions pour un débat", in *Bulletin du M.A.U.S.S.*, No. 17, March 1986, pp. 45-69.

²⁶ P. Abrams, "History, Sociology, Historical Sociology", in *Past and Present*, No. 87, 1980, pp. 3-16, as well as the article by G. Noiriel, "Pour une approche subjective du social", in *Annales*, November-December 1989, pp. 1435-1459. See also the works of Theda Skocpol, *States and Social Revolutions*, Cambridge University Press, 1979 and *Theory and Method in Historical Sociology*, Cambridge University Press, 1983.

متجاورين يبحثون عن مصالحهم بطريقة عقلانية. وهم يعقون الصلات بينهم عن طريق وسيط هي السوق، لكي يضاعفوا من حجم مصالحهم. ونظام كهذا ينشأ نتيجة لآليات ميكانيكية للتكيف مع السوق، والوسطاء يبحثون عن تحقيق أوضاعهم، وكل وسيط مزود بإرادة حرة، وقدرات ذات فاعلية، وكفاءات لازمة للوصول إلى أهدافه.

وعلماء الاجتماع يمتد نشاطهم لأبعد من حدود السوق والمجالات التي لا تتعلق بالسوق، باختصار يختص عملهم بكل مناحي الحياة الاجتماعية. وقد قال "جاري س. بيكر" قد تصلح نظرية علم الاقتصاد في وضع إطار موحد لكل سلوك يتم في مجالات نادرة، غير متعلقة بالسوق، ولا بالمال، كما قد تتعلق في بعض الأحيان بالمال، وذلك ضمن مجموعة محددة وكذلك ضمن أفراد يعيشون في زمان واحد (٢٧). وفي مكان آخر من كتابه قال بيكر "إن السلوك الانساني ككل يمكن تصويره كما لو أن مجموعة من المشاركين داخل مباراة تعمل على مضاعفة فائدتها ونفعها، فتبدأ بمجموعة ثابتة من الأفضليات التي تحقق لها أفضل كمية من المعلومات عن مختلف أنواع الأسواق" (٢٨). فما الذي يهدف إليه بيكر ومن يعتقدون معه النموذج الاقتصادي؟ هل هو وضع كل العلوم الانسانية في سياق اقتصادي يفسر السلوك الاجتماعي من الزواج إلى الجريمة، من الدعاية إلى الاستقامة، من منظمات ومؤسسات غير إرباحية إلى سوق عقائدية، من الصوت الانتخابي إلى مساعدة الدول النامية. إن كل فرد يجد المبررات لفعله فقط عندما يضاعف هذا الفعل من فائدته. واستخراج هذه النفعية بصورة سليمة وكفاء هي الوسيلة الوحيدة، والسند النهائي لرغباته التي تتراكم بمرور الزمن، والهدف السامي والحقيقي فقط.

والمثال الذي سنشرحه والمأخوذ عن كتاب بيكر نظرية الزواج، سوف يساعد على توضيح هذه الأفكار.

(٢٧) ج. س. بيكر المنهج الاقتصادي في تناول السلوك الإنساني

G. S. Becker, The Economic Approach to Human Behavior. مطبعة جامعة شيكاغو ١٩٧٦

صفحة ٢٠٥.

(٢٨) نفس المرجع السابق صفحة ١٤.

وطبقاً لما قال به هذا المؤلف، فإن تحليل الأسرة يتطلب منا الالتجاء إلى النظرية الاقتصادية عن العمل، لأن الأسرة ليست أكثر من "مصنع صغير" فنظامها يماثل تماماً نظام العمل. فعقد الزواج نتيجة لعملية من المحاولة والخطأ في سوق الزواج. فالهدف النهائي ألا وهو اختيار الشريك، سوف يساعد على مضاعفة الاستثمار المشترك لشخصين، فداخل الأسرة، ينتج أفرادها أقصى ما يمكن من الرضاء وتحقيق المطالب، وكل ما يقوم به أفراد الأسرة من أعمال للاستثمار داخل محيطهم، يشارك في تحويل كل الاستهلاكات إلى إنتاج وتكاثر. ومن هنا يسهل وضع شكل وصياغة لهذا الإنتاج الذي تفرزه هذه الاستثمارات، وأن نقر بأن وظيفة الإنتاج المنزلي تنتظر إلى الوقت كعامل نادر، وفي حالة مضاعفة حجم الاستثمار في ظل معوقات (نقص المال أو الوقت). فما التصرف الذي سيقوم به أفراد الأسرة ؟ يتم ذلك بتقسيم وقتهم بين إنتاج له عائد، ووظائف مدفوعة الأجر، وجلب المتعة التي ليس لها عائد مادي. وبالتأكيد فإن التشبيهات السابقة تتيح النظر إلى الأسرة كما لو كانت مادة للعمل، وهكذا تدفعنا إلى اعتبار وقت الأسرة معادل لوقت العمل مدفوع الأجر، لخط الخاص بالعام، أن نتذكر حقيقة أنه في العمل المنزلي يوجد جزء لا يمكن إخضاعه للقياس، لأن العلاقات الاجتماعية غير مرئية. وأن تجاهل هذه العلاقات المتبادلة لا يمكن نقله وتصويره بمصطلحات مادية. وعلاوة على كل ما تقدم فهناك بالطبع المجتمع كآلية تقوم بالتنظيم والضبط كنظام طبيعي، كنظام مادي أو عضوي.

هذه الاستعارات قد أدت إلى مثل فكري شائع الآن يطلق عليه اسم "نظرية الفعل الرشيد" (الفعل الرشيد أو الاختيار الرشيد) ويحوى هذا القول عدة اتجاهات من قبيل "منطق الفعل الجمعي"، "العقلانية المنهجية"، "السلوك المنهجي"، وأخيراً "الفردية المنهجية"⁽²⁹⁾. وكل المؤيدين لهذا الالتجاء العالي لعلم الاقتصاد الكلاسيكي الحديث، يفترضون أن أفراد المجتمع يتصرفون بدافع من نزعاتهم، وهكذا يتصرفون بطريقة عقلانية رشيدة. وعلى أي الأحوال، فإن اتجاه علماء الاقتصاد الحرفيين يميل إلى استبعاد التماسك والقوة العقلانية التي تتحكم في السلوك، أما عن أنصار المذهب العقلاني، فإن السلوك تحكمه القواعد التي هي الايجابية والمعتقدات، والافضليات التي هي عند أصحاب المذهب الفردي مجموعة ووحدة السلوك، وهذه الاتجاهات لا تؤدي كلها إلى نفس النتائج. فعلى سبيل المثال فإن الفردية المنهجية قد

²⁹ See L.J.D. Wacquant and C.J. Calhoun, "Interêt, Rationalité et Culture. A propos d'un récent debat sur la théorie de l'action", in *Actes de la recherche en sciences sociales*, No. 78, June 1989, pp. 41-60 and especially J.S. Coleman, *Foundations of Social Theory*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1990.

تتقص أو تقلل من نوافعه الاقتصادية الأولية^(٢٠)، بينما الاقتصاد العقلاني قد يتعارض مع الفردية المنهجية حتى يظل أميناً على مبادئه (التصرف والسلوك يكون بدوافع ذاتية، من أجل رغبات مادية في الأساس، لا يشبع ولا يرتوى، عوامل عدة تؤثر على الأداء والقيام بالعمل، والغبرات دائماً صحية ومجال الفعل دائم ومثمر). ومهما كانت الآراء، فإن لجوء علم الاجتماع إلى الأخذ عن علوم الاقتصاد لم يساعد إلى الآن في تحديد هوية علم الاجتماع أو أن يحدد نطاق عمله.

الضوابط

هذا العلم قد أثار فضول علماء الاجتماع خاصة منذ بداية هذا القرن. وقد أعطى كل من (باريتو، وبوركاييم، وميد) مكانة هامة للفويات في دراساتهم الاجتماعية، على أنها حجر الأساس للحضارة والثقافة وبالتالي للمجتمع. لكننا كنا على حذر لنصف قرن حتى الآن من أن هذا العلم باختصاصه بالتعبير والاتصال قد يحد من العمل الاجتماعي.

وقد تطور عن هذه الحقيقة ثلاث مدارس في علم الاجتماع: (السلوكية الرمزية، والمنهج العرقي، والبنوي) ويتطلب بعض الصيغ التحليلية على علم الاجتماع، خاصة التفاوت والتزامن، الشكل / المادة، اللغة / العمل، المنطق / اللغة، المعنى / الرمز. وكان هدف علماء الاجتماع إظهار مجموعة القواعد التي تحكم المجتمع، وظائفه فيما مضى والآن، واكتشاف أساليب استحداث المعاني، إلى جانب أساليب بناء وتكوين الحقائق والوقائع الاجتماعية. ومع ذلك فهم لم يوفقوا في تحديد خصائص اللغة التي تستطيع تفسير وتوضيح البنيات الاجتماعية المختلفة. فإذا ما كانت اللغة تنظم وتقسر طرق نظرتنا إلى الحياة، وسلوكنا الاجتماعي، ونظامنا الرمزي. أفنستطيع أن نؤكد حينئذ أن النظام الاجتماعي عبارة عن لغة؟ وهل نستطيع القول أيضاً بأن المعارف التي نستقيها من المجتمع تأتي من اللغة؟ من الصعب إجابة تلك الأسئلة، طالما أنه لا اللغة ولا المجتمع لهما وضع وجودي مثالي. وحيث أنه لا علماء اللغة ولا علماء الاجتماع لديهم مجموعات متكاملة واضحة محددة نستطيع التعرف عليها في الوقت، لكن الاستعارات اللغوية، والتي تعول

^(٢٠) R. Boudon, "L'individualisme méthodologique", in *Encyclopaedia Universalis. Symposium Les enjeux*, Paris, Encyclopedie universelle, 1988, pp. 644-647; "Individualisme et Holisme: un débat méthodologique fondamental", in H. Mendras and M. Verret, ed., *Les champs de la sociologie française*, Paris, A. Colin, 1988, pp. 31-45.

إلى مجاز وقواعد مفسرة شارحة، قد أتاحت لكل من (بلومير ، وجوفمان ، وجارفينكل ، وسيكوريل) أن يفسروا كيف أمكن تحديد فعالية الدلالات التي تتكون منها المدركات والأنظمة الاجتماعية، ولقد أظهر تحليل (ساكس ، وسكجولف) لأحاديث العامة، والمنطق الجدلي (لتولمان، وجريتز) أظهروا لنا فهما موسعا للمنطق الاقتناعي الذي تمثله وسائل الاتصال رغم عدم وضوحها أحياناً، ويصفه عامة التصوير الواضح للحياة اليومية^(٣١).

لقد استخلص علم الاجتماع فرضين كبيرين من البحوث اللغوية :

(أ) أن لغة الحديث هي واحدة من الرموز من بين آخرين.

(ب) كل مجموعة رموز لها خاصية فريدة وتشكل مرجعاً ذاتياً واستخدام ليقى-شترأوس لهذهين الفرضين في تحليل قواعد الزواج، والأبوية، وكذلك الأساطير، معروف وشائع. وتحليل الاشارات اللفظية وغير اللفظية قد أثار اهتمام علماء الاجتماع بالتفسير والشرح والتأويل، وكذلك بالرجوع إلى النظم الحضارية والثقافية، وتفسير وهل طلاس السلوك الفردي والجماعي الذي تحكمه القواعد، والأفعال التي أقرتها هذه القواعد والتي تكتمل بتحقيق الروابط المنطقية التي تميز أى نظام للقواعد. ومن المؤكد أن علم الاجتماع قد استطاع من خلال هذه اللحة أن يعيد اكتشاف الفلسفة وتقاليدها العريقة.

الفلسفة

إن اكتشاف أو على نحو أدق إعادة اكتشاف التقاليد الفلسفية حديث للغاية، حتى سنكتفى بإلقاء ضوء سريع عليه. لقد حاول علماء الاجتماع في الوقت الحاضر أن يعيدوا أنفسهم على الوسائل الفنية المستخدمة في تاريخ الفلسفة وعلم التأويل. والفضل يرجع إلى الفلاسفة الذين تناولوا موضوعات الإدراك الذاتي، والعزم، وتبادلية الآراء، إذ تعلمنا عنهم أن الفعل الاجتماعي يتألف من ثلاثة أنواع من المدركات: من الشهود العيان للموقف المثار ، ومن المشاركين في الأفعال المستقبلية، ومن الباحث بذاته. وهكذا بدأ علماء الاجتماع يدركون أهمية الأفعال الانعكاسية والآن، يأمل البعض منهم أن تتحول مهنة الاجتماع قليلاً عن المنهج التجريبي، لتفهم من التطور الذي لحق بعلم الاجتماع الانعكاسي^(٣٢).

³¹ See H. Schwartz and J. Jacobs, *Qualitative Sociology. A Method to the Madness*, New York, Free Press, 1979, as well as J.-B. Grize, *Logique et langage*, Paris, Ophrys, 1990.

³² J. Freund, *Philosophie Philosophique*, Paris, Ed. de la Découverte, 1990, especially pages 312-317.

وبعد نحو أكثر من قرنين من البحث والتأمل، لا زال علم الاجتماع يستعلم عن مجال الدراسة المنوط به، وخصائصه، ومنهجه، وفرضه في أن يرسى دعامة معلومات صحيحة. فبينما العلوم المادية أو الدقيقة قد حلت المشكلات المعرفية الأساسية، وأرست مناهج وأنظمة، وخلقت ظروفًا وضرورات، ونظمت نفسها وحققت التمسك إلى جانب الحداثة، فإن علم الاجتماع لا زال يبحث عن هويته ووظيفته العلمية والاجتماعية، ويستغرق في تفسير العلاقة بين التصوير والوصف وعالم القواعد والقيم، بين العلم والفعل.

ففي الوقت الذي كانت فيه العلوم الدقيقة تقوم بتحليل الظواهر وخصائصها البيناميكية المعقدة، وفي الوقت الذي تحولوا فيه عن الحديث عن الفرص والاستمرارية وبحثوا عن المنهج الذي يمكن وضع قواعد تعطى معنى لما حدث حولهم في الكون، ماذا إذن حقق علم الاجتماع المعاصر؟ إنه لا زال مستمرًا في إمتاع ذاته بالتأمل، فلا زالت الموضوعات القديمة من قبيل (الوضعيات والفائتة، الشمولية، والنسبية، المنهج الكمي، والمنهج الكيفي، المجتمع كم منظومة أفعال والفرد كمصيلة البنية والهيكل الذي يحكمه، والوسطية التي كان لها الفضل في التعبير عن الوظيفة والناتج، والمادة القادرة على إتاحة الاختيار) كل هذه الموضوعات القديمة لا زالت تجذب علماء الاجتماع، وتدعمهم يعملون في هدوء، وريانة، ومنهج، دون أن يرسوا دعائم علم محدد ويعتنى بالتفاصيل.

إن تشعب مادة علم الاجتماع، وهم . إن الزعم بأن على المجتمع أن يدلى ويفعل، لا يتسم بالابتكار. إن التشكيل والتكوين يرجع إلى الفائتة التي يستطيع عالم الاجتماع إظهارها. أي القيم أم الحقائق؟ ذلك تفسير يتميز بالتجريد التام. إن المجتمع يحول القيم إلى أفعال ووقائع، والحقائق إلى علاقات لها سلطة شرعية مؤثرة، وبالتالي تتحول الثقافة العشوائية إلى طاعة وتدرج طبقى. وكل الروابط والعلاقات الاجتماعية وحدة متكاملة، ينمكس فيها المجتمع بشدة، والوضوح ليس إلا الانسلاخ من النظام القضى، وتأكيد وجود الحتمية، وهكذا نعتقد في إعادة تأسيس ما هو اجتماعي فيما قبل وجوده وفي اكتفائه السببي الذاتي.

هذا "الاجتماعي المتجانس" الذي تأسس من مواد تجريبية حبيس جدران الزمن والمجتمع. فهل يستطيع الهروب من كل ما يمترض حياته؟ هل يمكنه أن ينأى بنفسه عن التجارب السابقة للمجتمع الذي يعيش داخله وسماته الوجودية؟ هل يمكن أن يترك الآخر والمجتمعات الأخرى العديدة؟.

لقد أثار تاريخ علم الاجتماع الاشكالية الأساسية: إنها البحث عن حقيقة عالمية في مجتمع بعينه، عن الهوية الذاتية في التنوع، التشابه في الآخرين بمعنى كون الشيء مختلفاً عن الأشياء الأخرى، هذه المعارف متشابهة داخل نسيج بعينه، ولم تستطع علاقات المقايضة العامة والتبادل داخل النظام الصناعي، إلا أن تحقق نجاحاً فيما يختص بحصر بعض وظائف المجتمع الحديث في تعارضه مع مجتمع آخر، أى (المجتمعات البدائية الأولى) ومع ذلك فإنها ادعت لنفسها الحق في أن تكون نماذج وظيفية تحتذى على نطاق العالم، لقد درج علم الاجتماع المجتمعات هرمياً وفقاً لمنشئها الأساسي، الدولة الأصلية، والتطور الذى يحققه المجتمع بالنظر إلى الدولة الأصلية، يميز نظام المجتمع التطورى في كافة مراحله التالية.

والمجتمعات كانت بدائية في الأصل، وكانت مادة دراسة علماء الأعراق البشرية. أما دراسة المجتمعات في فترة معينة وفى أثناء انتقالها من مرحلة لأخرى، فكانت من اختصاص علماء التاريخ أو المجتمع المعاصر، الخاتمة النهائية للوحدة بين المجتمع وأفراده بحيث يطلق عليه المجتمع البشرى، فهو ينتمى لتخصص علماء الاجتماع وإليهم ترجع الثقة في تأسيس علم الاجتماع، بداية من مجتمع معين، رغبة في وضع نظرية اجتماعية لها صلاحية عامة، ومبادئ عالمية وشاملة.

ومثل هذا المفهوم للعلماء المعاصرين قد أغفل نقطتين هامتين: لقد نظر إلى المجتمع على أنه حديث حداثة مطلقة، منفصل عن أنسابه وتسلسله الزمنى، أى بلا استمرارية ولا تاريخ، وكذلك نظر إلى المجتمع على أنه نظام يؤدي وظيفة ما، دون أصل ومنشأ لكنه يظل يتكاثر. إنه ذلك العصر الذى فيه أسقط علم الاجتماع التاريخ من حسابه، وأعلن استقلاله وخاصيته النظامية، وخبرته ذات المعنى الشامل والعالمى.

إن الحاضر هو نتاج الماضى، واستمراره تؤكد وضعه الحالى، وتعطيه شكله الذى يتخذه بالفعل، هذا الدوام الذى للماضى فى الحاضر هو إطار وعينا، وهويتنا الاجتماعية، ونظمنا، وقيمنا، وقواعدنا، إنه يشكل الدرج الواقية للهيكل الاجتماعى، وفى الواقع أداء التركيبات والبنىات الاجتماعية.

الانسان هو الذى يخلق عالم المبركات، والأهداف، والضوابط باستمرار، وهو يؤكد على استقراريتها ودوامها بوضعها في قوانين، وبالتدرج تصبح هي السبب وتحول صانعيها إلى أهداف، نحن نخلق القواعد، والقيم، والرموز ثم نتصرف من خلالها ووفقاً لها، والمؤسسات تؤكد وأحياناً تبلور الخبرات الاجتماعية، واللجوء الأكلي إلى هذه الخبرات تيسر الأداء الفردي والجماعي، تضع ضوابط للحياة الاجتماعية، تسهل عملية التفاعل، تثبت مجال الاحتمالات، تحافظ على النشاطات، وتثير الدوافع والتوجهات.

يتمثل هذا العالم التام التشكيل أمام أعيننا على مر السنوات كعالم مستقل عنا، عنيد في ثلوه، له توجهات في بعض الأزمنة تختلف عن اهتمامات الأفراد. ومن هنا تأتي ازدواجية الفعل الاجتماعي، أنه اختيار وجبر في نفس الوقت، ولكن في الوقت المناسب تماماً، وهذا يعني أن الفعل يعتمد على المواقف التاريخية التي يتم عن طريقها تقديم الموضوع، وظروفنا التاريخية هي التي تزودنا بإطار خبراتنا، وتشكل سلوكنا، وتسهل بعض السلوكيات، وأفعالنا وكل ما يمكننا تشييده أو هدمه يحدث في الزمان المحدد ويمرور الوقت، والعلاقة ما بين الهيكل الاجتماعي والسلوك الاجتماعي هي السلطة الزمنية. وما بين الفرد والمجتمع وهو ما يعرف بالمحيط الضابط من قوانين وقواعد وقيم. هناك تبادلية، وحتى هذه التبادلية لها تاريخ وتظل تاريخاً للحاضر. ومن غير المجدي فصل علم الاجتماع عن التاريخ، فالفرعين من فروع العلم يمثلان وجهي العملة، فهما يحويان نفس الحقائق، ولا بد أن يضعنا في اعتبارهما نفس العملية، بمعنى آخر أن يضعنا في الاعتبار الأسباب التي تؤدي لمعيشة الأفراد معاً، ويضعون الأهداف، ويخلعون المعاني على الأشياء التي كانت بلا دلالة، ويضعون الميكانيزمات التي تقن وتشرع الاختيارات العشوائية، وتحفظ لهم صفة الدوام، أو تغيرهم، أو تتبادلهم، حتى تخلق نظاماً ذا مغزى، لا ينحاز، «غير متناقض».

ورغم ذلك فإنه من الناحية التأسيسية من الصعب اقتلاع علم الاجتماع من التاريخ. فما الذي أدى إلى الانفصال والتطور التنافسي بين هذين الفرعين من فروع المعرفة؟ دون شك هي الرؤية التي للمجتمع الراديكالي الجديد، سراب الحداثة وهم التقدم اللانهائي، والمرحلة الأخيرة هي التطور الطويل الأمد، إذ أصبحت المجتمعات المعاصرة عالمية وقلة حصينة.

وطالما اقتصر علم الاجتماع على استخلاص المعلومات لتجديد الأهداف القائمة وتوسيعها وإكمالها، واضعاً في اعتباره "الطبقات"، والصراع الطبقي، والبيروقراطية، فإن مواطن ضعفه لن تعرف في التو. وقد أتاها الدراسات الاجتماعية إثارة المناقشات وتدعيمها، متخذة مسحة من العقلانية والعلمية، حتى الطبيعة التقنية لمشروعاتها، واختياراتها، وقراراتها غالباً ما تكون زيادات لا لزوم لها. إن علم اجتماع التعليم أو التحديث، ذلك المختص بمسائل الاتصال الجماهيرية أو العمل، يذهب حديثه سدى، كل هذه الجهودات بكل دلائلها المقبولة، تؤكد ملاحظات "هنري ميتشو" والتي صاغها في سياق مختلف: "إن فلاسفة دولة

تقوم على التعميق والتزوين، ليسوا أكثر من منمقين وليسوا بفلاسفة " ثم تتداعى وتعم الكوارث والأوهام، ويعد أن أحترف علماء الاجتماع السحرفى معالجة المشكلات، فإنهم أصبحوا مثل (مطلقى البخور ، وحاملى المشاغل) ومنذ ذلك الحين قاننا عدم القدرة على التخلص من الاسهباب واللفو إلى النظر إلى نشاطا علمنا بسخرية أضافت إلى ماذرج العالم عليه فى النظر إلى مجهوداتنا.

وقد تكون هذه الصدمة ظاهرة صحية. فقد أدت إلى اتجاهنا لموضوعات واقعية، وإلى أن تقترب من التاريخ، وأن نجعل من علم الاجتماع فرعاً يهتم بالتاريخ، وأن نتخلص من معضلة التركيز على المجتمع بذاته بل نهتم بخصائصه التاريخية وفنائه. ولازال الكثير الذى يجب علينا عمله، وإن وجد الطلائع من أمثال : "إلياس، وأبرامز، وتيلي"، وكثيرين غيرهم. ومن بين الكثير الذى يجب عمله، أن نهتم بانعكاس التاريخ على علم الاجتماع، وفى نفس الوقت التاريخ الاجتماعى وسوسيولوجية الاجتماع، إلى جانب السوسيولوجيا التاريخية للمعارف الانسانية.

وان نتمكن من الاحاطة بالمشكلات التى أحاطت "بلمجست كونت" عندما أراد إطلاق اسم على فرع العلم الذى ندرسه، إلا من خلال دراسة تاريخ علم الاجتماع. فمنذ عام ١٨٣٠، لم يتوقف علماء الاجتماع عن الهجوم على بعضهم البعض عن أهداف تخصصهم، أى عن دور عالم الاجتماع . وأصروا على دوام التساؤل : عن ما إذا كان الاهتمام الرئيسى هو أى إجراء البحوث الاجتماعية التجريبية والحصول على نتائج، وإحياء ما خفى، أو تحليل الكلمات والأفعال وترك الباحثين الاجتماعيين للقيام باستخلاص الدروس منها، والاستفادة باكثر قدر ممكن مما يستخلصونه. فإذا كان ذلك ما نطلبه من الباحثين الاجتماعيين، فهل يسمح علم الاجتماع بذلك رغم عدم وجود إجراءات عالمية متفق عليها، أو جرى العرف على إجرائها، وتصمد للإثبات وتأكيد مصداقيتها عبر اختيارات تظهر الصحيح من الباطل ؟.

لقد تنبأ مؤسس علم الاجتماع بأن علم الاجتماع يتعامل عادة مع المدلولات التى عادة ما يعبر عنها بالكلمات، وقد تفهم بعض هؤلاء المؤسسين أن اللغة تتحكم فى تصنيف الآراء والأحداث، والتى عن طريقها يتحدد التصنيف والتبويب. ولكنهم ترددوا فى الاعتراف بأن مفردات علم الاجتماع تصل بنا فى النادر إلى الأحداث الحقيقية أو إلى الملاحظة الموضوعية للعلاقات القائمة فى المكان والزمان. وإن نموذج المعرفة

المشتق من العلوم الدقيقة يمنهم من إدراك أن الحقائق التي يحصلون عليها من استخدام مناهج هذه العلوم تقسم بتقسيمات حادة تكون نتيجة استقطاعات "عشوائية" من الواقع، مع أن هذه الاستقطاعات هي أساس علم الاجتماع والمعارف التي يقدمها والواقع الاجتماعي لا وجود له إلا بالكلمات التي تصبر عنه. فعمال الاجتماع لا يمكن أن يشير إلى الأحداث المحسوسة ليعبر عن الرموز. إنه ذلك الانسلاخ الذي يضمن وجود الأحداث، وإن نتيج هذه الأحداث والوقائع تثبت ودعم الرموز.

كل هذه المتناقضات تتيج لنا فهم عدم الاتفاق التام على تاريخ ميلاد علم الاجتماع، وذلك بين مختلف المدارس الفكرية، بين هؤلاء الذين ينظرون إلى علم الاجتماع على أنه تأمل أسس الحياة داخل المجتمع، وهؤلاء الذين يمتقنون في فلسفة العلم، وأصحاب النظرية الاجتماعية، وأصحاب المبدأ الاجتماعي. لقد ولدت هذه المذاهب على يد فلاسفة اليونان، ومن ناحية أخرى، هناك علماء الاجتماع الذين يهتمون لعلم الاجتماع بوظيفة القيام بالبحوث التجريبية والوضعية عن تنظيم ووظيفة المجتمع، ويرجعون نشأته إلى ما بعد الثورة الصناعية مباشرة، عندما أدى وجود ظاهرة جديدة إلى قيام وتميز أحداث جديدة للغاية.

والاختلاف حول أصل علم الاجتماع ونشأته، منشأه أيضاً بعض الممارسات الاجتماعية. فبعض علماء الاجتماع يتأمل في أطوار الحياة داخل المجتمع، وفي النظام الاجتماعي، وطرز الحياة الواجب اتباعه، وكل ذلك بهدف واحد هو فهم وتفسير واكتشاف نواة الأحداث بنفس الطريقة التي انتهجها الفنانون. وعلى العكس من ذلك اهتم علماء اجتماع آخرون بنماذج الملاحظة، وموضوعات تأكيد صحة الظواهر وضبطها، وإجراءات التنظيم، وكل ما اعتقدوا أنه يمثل ذخيرة معلومات تزيد من قيمة هذا الفرع.

أما عن أنصار علم الاجتماع الفلسفي أو الألبى، فقد بحثوا عن أصل نشأته في مذاهب "أرسطو، أو بلزك" وعلم الاجتماع العلمي عند "أكنول، وكوزنيج، وكوايتلي". وأنصار علم الاجتماع الشامل يفضلون "فيرجسون، ومنتسكيو، وكونت، وسان سيمون"، وأنصار علم الاجتماع المحدود التمسوا نظرتهم عند علماء الرياضيات السياسيين، من الـ Comeralistes إلى "ميليرى أو لوهلاي". وبهذا يتيج لنا تاريخ علم الاجتماع فهم الكثير من مشكلاتنا، وأن نصل إلى مدى أوسع من مجرد العقيدة المنهجية التي اتبناها، وأن نصل إلى كيفية استخلاص عالم الاجتماع للمعارف، وكيف اعتبرها بديهية يؤسس عليها نظرياته

ومنطلق نجاحهم في استخدام المعلومة العلمية في مكانه، وكيف استطاعوا إضفاء الصبغة الاجتماعية على هذه الخطوة المنهجية، وكيف وضعوا منهجاً للممارسة العملية الاجتماعية يصلح للاستخدام في علم الاجتماع، وجعلوا لهذا المنهج فاعلية وتأثيراً.

وبالإضافة إلى ما تقدم، فإن دراسة تاريخ علم الاجتماع تتيح لنا أن ننظر لقضايانا بعين النسبية وأن نستند إلى التاريخ وأدواته حين نبدأ ممارسة حرفة الاجتماع. وعلى عكس ما حدث في مجال علم الاقتصاد حيث جرى التفرقة بين تاريخ المبادئ الاقتصادية، عن تاريخ التحليل الاقتصادي، عن تاريخ الفكر الاقتصادي، فإن كل هذه الفروع تتكامل داخل مانتقل عليه علم اجتماع المجتمع، علم اجتماع المعارف والتاريخ الاجتماعي. فلم حدث ذلك؟ لأن الممارسة في علم الاجتماع لا تخرج عن كونها ممارسة وحسب.

وبراستاريخ علم الاجتماع، وانعكاسات علم اجتماع الماضي له وظيفة أخرى كذلك، ألا وهي إتاحة الفرصة لإرساء معارف جديدة عن طريق ممارسة الترجمة، والتكرار، والتوحيد وعلم اجتماع الماضي وطءاً اجتماع الماضي لديهم الكثير لإفادتنا عن المجتمعات التي عاصروها واطلعوا على مفاهيمها، والتي لازال هناك الكثير غير المعروف عنها، والمناطق التي لم تستكشف بعد من قبيل الفترات الفاصلة بين حقبتين، ومن الفروق والاختلافات، وكشف غموض الحاضر وظلاله غير الملموسة.

ويقدم لنا تاريخ علم الاجتماع الامكانية الوحيدة المتاحة لإلغاء المركزية فيما يتعلق بمعارفنا عن مجتمعنا، وإضفاء النسبية على معتقداتنا العلمية، وتحرير أنفسنا من الحاضر وتفهم لم سبقت القيم التقليدية الخاصة بالهوية، والنظام، والتنظيم، والمركزية ظهور قيم أخرى من قبيل الفوارق والفوضى، والتشذير، والتهميش.

إن علم الاجتماع يقدم لنا الفرصة لنرى الحاضر كتاريخ، والتاريخ كسلسلة أنساب متصلة، كوام، كهيكل للفوارق والصفات المميزة.

ويوقف تخلصنا من هذه التفرقة المشؤومة بين التاريخ وعلم الاجتماع، بين علم الاجتماع والأنثروبولوجيا، على مدى ودرجة اليقين التي نعتقها عن استمرارية ودوام الماضي في الحاضر، وهكذا نكون قاندين على وضع وإقامة معارف حقيقية عن البشر.

وتأكيد هويتنا كباحثين في مجال الدراسات الإنسانية، يمر من خلال العودة إلى الذاكرة ، وإلى التاريخ. وسوف يتحقق لعلم الاجتماع أهمية ثقافية، إذا ما اعترف عالم الاجتماع أن التاريخ هو في نفس الوقت عبارة عن ذاكرتنا الجمعية، تقاليدنا، والحقيقة الأولى والوحيدة.

ويلافتقار إلى إعادة امتداء علم الاجتماع بالتاريخ، فسوف يظل معرضاً للكوارث التي طالما أحاطت بالعلوم الإنسانية التي تشكل مجال بحثنا.

تعليم و "جامعات" فى إسلام العصور الوسطى

بقلم/ جوزيف ثان إس

التعليم جزء من قوتنا الحيوية الدافعة * . وإذا كانت الآداب خادمة، فإن ما يكفل الاستمرارية لتراث اجتماعى، ولوروث ثقافى هو نمو مجد يعاش، ويجرى تعلمه على الدوام. وبهذا المعنى يكون التعليم عملية متواصلة، وكلية الوجود، وشمة أماكن يحس فيها بوجود القوى العقلية بطريقة نادرة . وأى إنسان قد رأى جامع القرويين فى "فاس" ، أو الجامع الأزهر فى القاهرة يعرف قدر الافتتان الذى أحدثته هذه الأماكن الساحرة، والذي تكوّن على مدى قرون من الزمان . وأن ما يبهرننا إذن، ليس هو التعليم وحده، وإن كنا نستبقى منه فى بعض الأحيان ذكرى تاريخية معينة، ولكنه تجربة المعهد العلمى العتيق الذى جعل له هيكلًا تنظيميًا فى ما مضى.

لكن أى هيكل تنظيمى هو ؟.

لابد لنا من العذر من رؤية مشابهة زائفة . فالجامع ليس جامعة، مهما قد يقول المرشدون السياحيون. لقد كان التعليم الذى قدمته الجوامع فى العصور الوسطى تعليمًا خاصاً على الدوام، وربما دعمه حاكم أو عاهل، لكنه لم يتخذ صفة المعهدية العلمية الرسمية البتة. ولم يكن الجامع مستقلاً بذاته، ولم يستطع أن يكون هكذا، لأن الشريعة الإسلامية تعترف بالفرد وحسب، ولم تطور مفهوم المعهد العلمى ذات يوم على أنه كيان شرعى يوسع أن يحصل على حقوق مستقلة.

وكان الجامع بسبب تميزه الخاص مكان اجتماع يستطيع فيه المدرس والتلميذ أن ينهمكا فى تبادل علمى بالقرب من عمود. ** وعلاوة على ذلك، لم يكن الجامع هو المكان الوحيد للتعليم. فإذا رغب أحد أن يتعلم الطب بحث عن مدرس فى مستشفى، وإن أراد أن يدخل الحكومة عليه أن يتصل بموظف

ترجمة : حسن حسين شكرى

* يقوم هذا المقال على خطبة أقيمت فى ٥ مارس سنة ١٩٩٠ فى مؤتمر "الجامعة" ، ماضى ، ومستقبل" الذى نظم فى "فاس" بمناسبة انعقاد الجمعية العمومية للمجلس النابلى للطفلة ، والدراسات الإنسانية.

** كان نظام الحلقة مشهوراً فى مختلف المساجد التظيمية الكبرى فى تاريخ الإسلام، وهو أكثر شهرة وذبوح صيت فى تاريخ الجامع الأزهر الشريف، حتى كان المسلم يتمنى أن يولد له والد وأن يتعلم ثقافة الإسلام حتى يصير عالماً، ويغدو صاحب عمود. وهناك حلقة فى الأزهر الشريف ، أى مستحقاً لأن يستند إلى عمود من أعمدة الأزهر الشريف، وتلتف حوله حلقة الطلاب ليدرس لهم، فذلك مجد عريق ، ومكان طهوت.

(رسالة المسجد، الأستاذ/ أحمد الشريانى، سلسلة كتب إسلامية ، العدد ٥٨). (الترجم)

حكومي. أما بالنسبة لتعلم العلوم والرياضيات ، فإنه يتجه إلى متخصص فيها ، ويوزعه في منزله ، أو في مكتبة عامة.

وكان اختيار المكان يتحدد بالهدف العلمي للتعليم، ويحدد المعنى بدوره المثل الأعلى الذي يسعى المرء إلى الاقتداء به . وقد وجد المثل الأعلى السائر للأديب بين الموظفين الحكوميين، ورجال البلاط، والمثل الأعلى للباحث المجد مثل الطبيب ، المنجم ، أو الخيميائي، ومجموعة مبادئ الشرف للملوك، وقواعد علم السياسة التطبيقى ، مشروحاً في "مرايا الأمراء".

وأخيراً كان تعليم رجل الدين يجرى في التفسير والشريعة قبل أى شىء آخر. وقد أدت المنافسة بين هذه المثل العليا إلى توترات اجتماعية ظهرت في أغلب الأحيان في صور عقلية تشترك في اعتناقها جماعة معينة، وإلى اضطرابات طبقت بطريقة تبادلية، وقد تباين التوازن الذى استقر آخر الأمر طبقاً للتحاليم. والواقع أن العالم الإسلامى معقد جداً بالنسبة لنا، لنكون قادرين على تقديم صورة أحادية اللون.

وإذا نظرنا إلى الامتداد الجغرافى الشاسع للمنطقة التى نتناولها بالبحث من آسيا الوسطى إلى مغرب الشمال الأفريقى، فإننا نجازف دائماً بإطلاق تعريف "جوهري" للإسلام ، لم يكن صادقاً بحق ذات يوم . ولكننا نستطيع أن نخاطر بالتوكيد على أن الفقهاء هم الذين بزغ نجمهم على أفضل وجه عبر قرون من الزمان، وأن التعليم الدينى قدم أحدث النماذج . حقاً ، لم يكن الجامع جامعة، لكنه وصل إلى حد يشبه الجامعة بدرجة أكبر كثيراً مما وصلت إليه الكنيسة أو الكنيس.

فما السبب ؟

كان العالم الإسلامى وريثاً لخصارتين، حضارة إيران، وحضارة العصور القديمة. لكن الإسلام أضاف شيئاً جديداً ما (هو الوحى). وقد تجلى هذا الوحى فى لغة، هى اللغة العربية التى لم تكن لغة إيران، ولا لغة الاغريق. وقد صيغ فى كتاب مقدس، هو كلام الله بائق معانى هذا المصطلح - ولم يكن مثلاً يضرب، أو نصيحة تسدى وحسب، بل أمراً أتياً من عند الله سبحانه وتعالى بذاته.

وقد كمنت هوية المسلم فى اللغة والدين . فلم يقبل فى هذين المجالين أى تأثير خارجى، بلئى أسلوب مباشر، أو عن وعى على أقل تقدير.

والواقع أنه كان لمدرسة "جنديسابور" فى خوزستان شديدة القرب من العراق تأثير على التعليم الطبى فى بغداد ، ولكن الحياة لم تعد مرة أخرى ذات يوم إلى المدارس الفلسفية التى ازدهرت فى العصور القديمة على الرغم من كل الاهتمام بترجمات أرسطو، وجالينوس ، ومن اختفاء المدارس المسيحية فى (نصيبين ، مثلاً) أو المدارس اليهودية فى (سورا ، Pumbedita) نون أن تترك أثراً.

كان الجامع من البداية هو مركز الحياة العقلية للمسلمين. وسبب ذلك هو أن حضارة المسلم، كانت حضارة مدنية، واستطاعت أن تكون هكذا، لأن الجامع لم يكن معارضةً للنشطة الدينية على خلاف الكنيسة.

وفى الجامع أصدر القاضى أحكامه بين الناس، وكان الغريب يستطيع أن يبيت ليلة فيه. وكان يوسع المرء أن يأخذ سنة من النوم (يفقو)، أو أن يجلس ويتحدث وحسب - ولكن فى حدود محددة . وكان يستطيع أن يدرس. ومن الناحية النظرية، كان يوسع المرء أن يدرس أى شيء طالما وجد طلاباً، وطالما أن المادة المختارة غير مشوبة بالهرطقة.

وفى جامع القرويين، كانت تلقى دروس فى علم الفلك، والجغرافيا، والطب، حتى نهاية القرن الماضى تقريباً.

ويخبرنا ليو الأفريقى أن الـغيميانيين أنفسمهم كانوا يلتقون فى الجامع مساءً، فى القرن السادس عشر. لكن العلوم الدينية هى التى درست هناك بوجه عام، أعنى تفسير القرآن الكريم، والحديث النبوى الشريف، والفقه إلى جانب تصنيف المعاجم المساعدة لها، وعروض الشعر، والتاريخ أحياناً، وقبل كل شيء سيرة حياة النبى صلى الله عليه وسلم.

وهناك لم توجد بعض العلوم مع أنها جديدة بالنظر: مثل علم الكلام بين العلوم الدينية فى بعض الأديان على الأقل وبعد زمن معين، والفلسفة بين العلوم المساعدة.

وقد ركز الإسلام آخر الأمر، بخلاف المسيحية، على علم أصول الدين أكثر من تركيزه على علم الكلام، ولم يكن لعلم أصول الدين دفع للفلسفة ناهيك عن المنطق.

وقد عزيت المكانة الهامة التى احتلها الفقه إلى حقيقة أن كلمة الله سبحانه وتعالى قد تجلت بذاتها على أنها مشيئة، وأنه جل وعز هو المشرع الأعلى، ومعرفة مشيئته بدقة يحتاج إلى تفسير.

والقرآن الكريم ليس مجموعة قوانين، ويفترض مسبقاً وجود شريعة بالفعل جاء ليستكملها. وأجبرت الأجيال التالية على أن تميد بناء هذا الأساس الذى وضعه الوحي فوق كل شيء آخر، وقد فعلوا هذا باستتباط الإلهام من النبى القدوة صلى الله عليه وسلم، مما قال وفعل، وبخاصة فى المدينة المنورة حين سنحت له الفرصة لإيجاد وتكوين مجتمع وفق مفاهيمه الخاصة.

وهذا هو السبب فى أن الحديث النبوى الشريف أصبح الموضوع المهم الأول الذى يعلم مع القرآن

الكريم في القرنين الأولي. على أن جمع الحديث النبوي الشريف كان أمراً ضرورياً في المقام الأول، لأنه وجد في ذاكرة الصحابة رضى الله عنهم، الذين عاشوا النبي صلى الله عليه وسلم، وعاشوا معه، وفي ذاكرة التابعين الذين تواتر إليهم من الجيل الأول الذي بلغها إليهم.

كانت هذه عملية ضخمة محفوفة بالمخاطرة. فلم يكن هناك غير منونات صغيرة لا بد أن تجمع معاً، وكانت متناقضة غالباً، ويجب أن تمحص وتحقق، وفي البداية، ظهرت بعض التحفظات * هل تجمع السنن؟ نعم تجمع.

ولكن هل من حق المرء أن يدون هذه السنن الشفوية ووضعتها في "أسانيد" كما قال البعض؟ لأن الحديث النبوي الشريف يجب أن يبقى رمزاً طيعاً للمواقف المتغيرة أبداً، والقرآن الكريم وحده هو الكتاب بالمعنى الصحيح للكلمة الذي يمكن أن يبدأ تدوينه. ويقال أن الخليفة عمر** رضى الله عنه، قد خشي أن ينتج الإسلام مشناة+ جديداً مثل مشناة الديانة اليهودية. وكان معروفاً، من حقيقة الوحي الجديد نفسه أن أبناء إبراهيم الذين تلقوا كلمة الله فيما سبق، أخطى اليهود والمسيحيين قد شوهموا آخر الأمر باستبدالها بحشو من كلام علماء اللاهوت، وتكهنت من أقاموا أنفسهم للفتوى، ومن ثم أى نعم، للتفسير لتعاشي جمل ما يمكن أن يكون مطلباً عاجزاً مطلباً دائماً.

* كان أصحاب الرسول صلى الله عليه وسلم أحرص الناس على الاقتداء به وترسم أثره، فكان من يستطيع الكتابة منهم يسجل عن الرسول ما يسمعه منه أو يراه. ولكن الرسول صلى الله عليه وسلم نهاهم عن ذلك حتى تكون عنايتهم كاملة بالقرآن الكريم، وحتى لا يؤدي ذلك إلى أن تختلط بعض أقواله ببعض آيات من القرآن.

وفي حديث عن أبي هريرة رضى الله عنه أنه قال: "خرج علينا رسول الله صلى الله عليه وسلم ونحن نكتب الأحاديث فقال: ما هذا الذي تكتبون؟ قلنا أحاديث سمعناه منك. قال: أكتأباً غير كتاب الله ترون؟ ما أضل الأمم من قبلكم إلا ما كتبوا من الكتب مع كتاب الله، قال أبو هريرة: فقلت: أنتحدث عنك يا رسول الله؟ قال: نعم تحدثوا عني ولا حرج. فمن كذب على متعمداً فليتبوأ مقعده من النار."

(فضيلة الشيخ / محمد الطيب النجار، تكوين السنة، سلسلة كتب إسلامية، العدد هـ).

* فكر عمر بن الخطاب رضى الله عنه أيام خلافته في تكوين السنة، واستشار بعض أصحابه فوافقوه على ذلك ... ولكنه رجع فحجم مخافة أن يتخذها الناس مصاحف كالقرآن فيلتبس الأمر على عاصمتهم ومن يأتي بعدهم فيقولوا فيما وقع فيه أهل الكتاب حيث كتبوا الكتاب بأيديهم وقالوا هذا من عند الله وتركوا كتاب الله وراء ظهورهم.

(الشيخ / محمد الطيب النجار، تكوين السنة، سلسلة كتب إسلامية، العدد ٢٨). (المترجم)

+ ينقسم التلمود إلى جزأين: المشناة، وهو الأصل (المتن)، وجمارا. وهو شرح مشناة، ومشناة أول لاتحة قانونية وضعها اليهود لأنفسهم بعد التوراة، وجمعها يهودا هاناسي فيما بين ١٩٠ - ٢٠٠م، أي بعد قرن تقريباً من تدمير بيتس الروماني الهيكل.

(التلمود: تاريخه وتعاليمه، نظير الإسلام خان، دار النقاش ببيروت، الطبعة الأولى، سنة ١٩٧٦). (المترجم)

وفى القرون الأولى على أقل تقدير، تركّز التعليم دائماً فى الجانب الشفوي، وغالباً ما اعتمد الاساتذة على ذاكرتهم، ومنعوا تلاميذهم أحياناً من تكوين أى شيء من أقوالهم . ولم يكن بالجامع مكتبات بوجه عام، أما المكتبات التى اشتهر بها إسلام العصور الوسطى عن استحقاق ، فقد أسسها ملوك أو حكام، وخصصت لها أبنية مستقلة، وكثيراً ما ألحقت بالقصر.

وقد أخطأ علم الإسلاميات الغربى فى تفكيره فى الموقف بلغة التناقض بين السنة الشفوية، والسنة المدونة. وحتى الأستاذ الذى فضل أن يعلم مما يحفظه عن ظهر قلب، كان لديه بوجه عام كراسات للرجوع إليها، ونجح التلاميذ فى إنتاج كتب لم تكن غير مجموعة من التعليقات التى دونوها فى أثناء تلقى الدروس أو بعد ذلك.

وقد كانت الحضارة الإسلامية حضارة أدبية رفيعة، وشجع استبدال مزق الورق بأوراق البردى انتفاعاً بطرق الإنتاج التى تعلمها العرب من الصينيين (فى النصف الثانى من القرن الثانى الهجرى/ الثامن الميلادى) بأسلوب مفاجيء على انتشار المعرفة واكتسابها سمة ديمقراطية.

وفى النهاية لم تكن وسيلة نقل المعرفة مختلفة عن تلك التى استخدمت فى العصور القديمة، ففى بلاد الإغريق، كانت مذكرات الأستاذ تسمى (hypomnēmata) التى تعنى بالضبط "مساعد الذاكرة"، كما كانت توجد كتب قائمة على "مساعداات الذاكرة" هذه، لكنها كانت معيزة بوضوح عماسمى (Syngrammata) التى كانت أعمالاً أدبية كاملة.

وقد تباينت مساعدات الذاكرة حسبما حضره التلميذ من دروس، ويفسر هذا السبب فى أن كثيراً من الكتب العربية التى يرجع تاريخها إلى القرون الأولى للإسلام، والكتب التى تروى سيرة حياة النبی عليه الصلاة والسلام، على سبيل المثال، قد وصلت إلينا بروايات متعددة لدرجة نعجز معها عن ردها إلى أنموذج أصلى واحد أو إلى نص غير معدل فيه.

ولقد كان لهذا التعليم الإسلامى البدائى بالفعل، وجهات نظر مشتركة بشكل أساسى مع وجهات نظرنا بدرجة أكثر مما نظن. وحتى اليوم، وبعد مضى أكثر من خمسمائة سنة بعد اختراع الطباعة، لا يزال تعليمنا الجامعى شفويّاً بصورة أساسية، وأحياناً قد يشرح الأستاذ "متناً" يكون على وشك أن ينشره كتاباً ، أو قد يقوم التلاميذ أنفسهم بطبعه قبل وفاة الأستاذ أو بعدها. وكما هى الحال دائماً، وفى

كل مكان، تتقلب الإصالة إلى تعليقات أضيفت للسنة، وما حدث لنبوس "أرسطو"، وهيجل^١ أعنى أنها قد تغيرت من "مساعد الذاكرة" لتصبح كتباً كهنوتية، يحدث اليوم لأكثر من درس أو محاضرة بفضل أشرطة التسجيل المغناطيسية. فالأستاذ "يقراً"، ولكن في ألمانيا، فالأستاذ "لا يقرأ" إذا كان متقاعداً، أو في يوم راحة. والتلميذ "يستمع"، ويسمى بالألمانية (Hörer)، أى "مستمع" ويستعمل العرب الألفاظ نفسها.

فالأستاذ أو أحد التلاميذ المتقدمين في الدراسة "يقراً" النص، وفي نهاية المقرر الدراسي، يتسلم التلميذ شهادة تسمى (سماع)، والتي لا تثبت حضورهم للدروس وحسب، بل تسمح لهؤلاء المستمعين أن ينقلوا ما قد سمعوه للآخرين. وشهادة (السماع) يتسلم التلميذ نفسه تصريحاً بالتدريس يسمى (إجازة)، لم يكن هذا التصريح خاصاً بعلم ما، بل كان خاصاً بالمادة التي درسها التلميذ نفسها، وبالنص (أو المتن) الذي قد سمعه، ولم يكن الأستاذ يدرج شهادة السماع في سجل للدراسات (كما كانت الحالة لا تزال حين كنت طالباً)، بل تكتب في نفس الكتاب الذي درس فيه التلميذ، والكتاب الذي أعاد نسخه، والذي ألفه التلميذ، وصححه الأستاذ الذي كان مؤلفه^(١).

لم تكن هذه الطريقة مقصورة على دراسة الحديث النبوي الشريف، بل كانت صالحة لجميع المواد بوجه عام. كما أن العلوم لم تكن قد اتسمت بالتخصص بعد في ذلك الوقت، وكانت صبغة التعليم فردية بدرجة كبيرة جداً، فالأستاذ قام بتدريس كل ما قد عرف، واستطاع كل فرد أن يكون أستاذاً وتلميذاً في آن معا^٢.

وقد كفل تصريح شهادة (السماع) بأن ينقل ما تعلم من معرفة، وسلسلة النقلة التي نتجت عنها، تحقيق المحتويات، وكان له شأنه أيضاً في ثقافة ركزت على الشهادة المنطوقة أكثر مما ركزت على التوثيق المكتوب، وكانت مجبرة على أن تفعل مثل هذا الفعل بسبب غموض الكتابة العربية حيث مخاطرة الخط بين كثير من الحروف (الساكنة)، لولا وجود علامات الإعراب (التشكيل) المناسبة، ناهيك بانعدام حروف العلة.

(١) يجب أن نلاحظ أيضاً أن مصطلح "قرأ" له معنى مختلف بدرجة طفيفة. إذ قد لا تعنى أن الأستاذ وحده هو الذي يقرأ، بل في حالات كثيرة جداً، يكون التلميذ هم الذين يقرأون النص أو (المتن) في حضرة الأستاذ. وقد أشار الاستعمال الاصطلاحي لكلمة "قرأ" إلى قراءة القرآن الكريم أصلاً، واسم "القرآن" ليس سوى مصدر قرأ (أو واحد من مصادر هذا الفعل) بمعنى قراءة الترتيل.

« كان الطالب يصح أن يجاز في مادة، ويرجأ في أخرى، فهو في مادة أستاذ معلم وفي أخرى طالب تحت الإجازة. (سماع ماهر، الأزهر أثر وثقافة، سلسلة دراسات في الإسلام، العدد ٢٢). (الترجم)

وباستلام التلميذ لشهادة (السماع) يصبح أستاذاً، ولكن حيث أنه لم يكن سوى قارئ، لكتاب وحيد، فلم يكن من المستطاع أن يعد عالماً بعد. وكان عليه أن يحصل كتباً أخرى بالاستماع إلى أساتذة آخرين ليستطيع أن يدرس مواد محتويات مكتبة بكلملها، وليس المقرر الدراسي نفسه وحده طول الوقت. وقد جعلت هذه الحاجة نفسها محسوساً بها أول الأمر في الحديث النبوي الشريف، لأن المعرفة الإلهية الجليلة، لم تكن مفيدة إلا إذا كانت كاملة. وقد حلم بعض الفقهاء من أهل الفتوى، بأن يجدوا حكمة نبوية لكل موقف، ومن المؤكد، أنه كان ثمة من أدركوا من فورهم أن ذلك كان خداعاً، وأنه لمن العسير أبداً أن تتسع شبكة للفتوى، دون الاستعانة بوسيلة أخرى، وبخاصة القياس. ولكن أولئك الذين تأهبوا - وآخرين كثيرين ممن جمعوا ماثورات النبي صلى الله عليه وسلم، لأنهم لم يعرفوا علماً أكثر ثبلاً، ولا أكثر ثواباً لنجاتهم من هذا العلم - كان عليهم أن يوسعوا مجال دراساتهم. ومن ثم بدأوا يسافرون وقتذاك، واستطاعوا بذهابهم إلى مدن أخرى أن يكونوا على ثقة من وجود مصادر جديدة للمعرفة.

كما استطاعوا أن يعلموا أيضاً، لأنهم كانوا هم أنفسهم حملة معرفة غير معروفة. ومن ذلك، ولد المعهد العلمي للأستاذ الزائر، وولد معه التبادل الكبير للخبرات والمعرفة، وربما الميل الفطري أيضاً لإبداء التسامح حيال العادات الأجنبية التي لم يكن المرء يعتقد.

على أن هذه الأسفار تنكف مالا، ولم يكن ثمة دعاء عموميين مثل اليوم. وتكبد علماء العصور الوسطى مصاريف أسفارهم، وكانوا قادرين عليها، لأن أغليبيتهم كانوا تجاراً أيضاً.

لقد أخطأ أيضاً (Max Weber) في تقريره أن المحارب كان هو التاجر الذي ميز هذه الحضارة المدنية والفردية بصورة أساسية.

لم يكن في الإسلام رجال كهنوت، بل تناول المعرفة الدينية عامة الناس الذين لم تكن تدفع لهم الحكومة أجراً بوجه عام (باستثناء القاضي، وإمام المسجد في بعض الأحيان).

وعلى مستوى أساسي أعظم، كان هناك كثيرون من أصحاب الحرف الصغيرة الفخزين بالسماح لهم برواية تنق قليلة من الحديث النبوي الشريف، والتي كانت حكراً لهم، لكن من فعلوا هذا على نطاق أوسع، لم يكن يوسعهم السماح لأنفسهم برفاهية متابعة دراساتهم بدون ضمانات مالية معينة، والتي كفلت لهم بدرجة كافية أن يذهبوا ويروا المعلمين أو الزملاء في أماكن أخرى. زد على ذلك أن السفر كان مطلباً دينياً لتطهير النفس.

علمياً : الحج إلى بيت الله الحرام فريضة على كل مسلم يجب أن يؤديها مرة واحدة في العمر على أقل تقدير⁺

ومن البداية، كان الإسلام ميالاً قبيلاً إلى الصبغة العالمية. على أن السفر للتاجر كان ضرورة مهنية أساسية. وما قيل أنه روى عن الرسول الكريم، أعنى قوله الماثور الشهير: "اطلبوا العلم، وأبو الصنين"، حبذ السفر وحببه، واستطاع التاجر أن يوطد الاتصالات التجارية أيضاً، وقد يتوقف طوال الطريق، عند الخانات، حيث يقوم بالتعليم إذا ما دعاه إلى ذلك طلاب من الجماعة.

وكانت النزل مكاناً للتعليم بجانب الجامع، وإقامة العالم أيضاً، كما هي الحال اليوم، وكل ما هو محفوظ بالمخاطر يفسح الطريق لوجود بدوى.

على أن هذه كانت مرحلة انتقالية من النهائية، لأنه بحلول القرن الرابع للهجرة، نشأت فكرة إبقاء نزل خاصة لأنشطة محبي العلم بفرض إبعادهم عن مضايقات التجارة المنتظمة، وقد أطلق على مثل هذه المنشآت اسم مدرسة (الجمع - مدارس)، "مكان تلقى التعليم".

(وكلمة Lehranstalt، هيئة مدرسة، توجد في اللغة الفرنسية، وتشتق من لهجة مغربية). وقد ظهر هذا الإجراء أول ما ظهر في إيران، حيث توجد مدن كبرى: "بخارى، وسمرقند، ونيسابور بخاصة" وهي حاضرة عامرة اختلفت من الوجود في أثناء الغزو المغولي. وكانت ذات ثراء عظيم، وأسر الطبقة المتوسطة بها هي التي أقامت هذه المعاهد العلمية الجديدة، وابتست الحكومة. ولذلك كانت مدارس خاصة، ووفرت السكنى للزائرين، ولكن الذي أسسها نفسه هو الذي قام بالتعليم والتدريس فيها أول الأمر، وتمركزت كثير من هذه المباني حول ضريح ضخم فخم، وبهذه الطريقة تمزج الأسرة مقاصدها الورعة برغبتها في تخليد نفسها.

+ قال تعالى: "... والله على الناس حج البيت من استطاع إليه سبيلاً...

(سورة آل عمران، الآية ٩٧).

* حديث باطل انظر: سلسلة الأحاديث الضعيفة والموضوعة، ناصر الدين الألباني ج١، ط١، المكتب الإسلامي - القاهرة.

كما نشأت فكرة أخرى أيضاً كان الناس يبحثون عن حماية ثرواتهم من عوادي الزمن، ومن البعثرة العشوائية للممتلكات بالتعاقب الوراثي، أو بمصادرة الحكومة لها. واستخدموا في تحقيق هذا الهدف وسيلة قانونية موصى بها في الشريعة الإسلامية : هي مؤسسة البر، أو الوقف. وعن طريق الوقف يترك صاحب الأملاك أملاكه لصالح أعمال خيرية، ولكن إذا كانت هذه الأعمال الخيرية قد خصصت للتعليم، فقد يستطيع هو نفسه أن يحتل الموقع الذي أو جده، ثم ينقله إلى نريته على أقل تقدير طبقاً لأحكام القانون المطبق في إيران في ذلك الوقت^(٢). على أنه قد يحتاج إلى قدر من الحظ إذا كانت نريته إنثاءً وحسب، على سبيل المثال ، فيزوج إحداهن لفيقيه قادر على التعليم والتدريس. وبالطبع فإن كل شيء يعتمد على الموقف السياسي العام . ويحتمل أن ينجح في ذلك في حالة واحدة، إذا لم يكن وجود وبقاء الطبقة الوسطى في خطر.

حقاً، إن المناخ السياسي تغير بعد أجيال عديدة. ومع وصول السلاجقة، أزيح الأمراء المدنيون جانباً لصالح طائفة عسكرية من أصل تركي. ومن الآن فصاعداً، بدا أن هذه الطائفة هي المتكفلة بالرعاية، وبخاصة، في شخص وزير تكمن في نفسه طموحات كبيرة هو نظام الملك (أغتيل سنة ١٠٩٢/١٠٨٥م). وعلى الرغم من هذا التغيير، لم تصبح المدارس حكومية، ولا عامة. وكما أكدت بالفعل، لم يسمح القانون بذلك. فلم تكن الحكومة قد تصورت بعد، من حيث أنها كيان شرعي، إنما كان السلطان وحده، أو وزيره هما المعترف بهما وحسب. ولذلك، بقيت المعاهد العلمية الكبرى التي كان تأسيسها يجري حينئذ في بغداد، ونيسابور، وغير ذلك من الأماكن بالامبراطورية السلجوقية، مؤسسات خاصة أيضاً. لكنها لم تعد تخدم بعد مصالح أسرة واحدة، فلم يكن نظام الملك وأبنائه أساتذة للفقه، بل ولاية وموظفين مدنيين . ولم يوجدوا مناصب لأنفسهم، بل استخدموا الوقف ليدفعوا رواتب أولئك العلماء الذين رغبوا في أن يساعدوهم. وأصبحت المدرسة أداة للسلطة، وكفلت الحفاظ على المذهب السني، وتخدم في الوقت نفسه كحاجز لمنع تقاليد شرعية معينة.

(٢) ذلك طبقاً للمذهب الحنفي . أما المذهب المالكي المطبق في المغرب، فلم يسمح للمتبرع بهبة خيرية أن يبيد نفسه منها . ولهذا السبب فإن المدارس التي ظهرت في "فاس" بعد ذلك بقليل أسسها عادة ملك أو حاكم.

أضف إلى ذلك، أن الحقيقة البسيطة لتوسعها قد غيرت طبيعتها، وزاد عدد المناصب، وأصبح في الموقع الواحد الآن كثير من الأساتذة الذين استطاعوا أن يكونوا هيكلًا تنظيمياً هرمياً، وأن يوجدوا المنافسة.

وكان بوسع مؤسس الوقف أن يعينهم أو يفصلهم وفق هواء، وكان لديه إمكانية جذبهم بالمال. ومن المؤكد أن الأساتذة قد أصبحوا الآن موظفين مدنيين، وبالمقارنة مع تجار العصور المتقدمة زمنياً، نجد أنهم فقدوا الكثير من استقلالهم. واستطاعوا من ناحية أخرى القيام بدور (الغنية الأولى في الأويرا)، وأن يشغلوا مناصبين أو أكثر في وقت واحد، وأن يتقاضوا مرتباً لكل منصب، بل استطاعوا أيضاً أن يعينوا مدرساً مساعداً لهم (نائب)، بعد أن يستقطعوا جزءاً من راتبه لأنفسهم بطبيعة الحال.

كما كان لهم مساعدون مسئولون عن الدروس الأساسية، "ومعيدون" يعلمون مقررات دراسية في صورة دروس خصوصية أو علاجية للتلاميذ الأبطال قهراً. واستطاع التلاميذ العيش في المدرسة بلا مقابل، بل تقاضوا رواتب (معتدلة تماماً بوجه عام)، ومع ذلك، لم يكن وقت طويل قد مضى قبل ذلك، على اتهامهم بأنهم طفليون. وأحدثت حقيقة أن الوقف يربى كل شيء تغييرات حتمية في طريقة حياة كل إنسان مهمته به، من الأساتذة والتلاميذ على حد سواء.

وقد غير هذا أسلوب التعليم أيضاً. فقد كان الحديث النبوي الشريف قد صنف في الوقت نفسه، وانتهت مرحلة جمعه. ولم يعد الأساتذة والتلاميذ يسافرون بعد، بل بقي الأساتذة في المكان الذي كانت تدفع فيه رواتبهم، وبقي التلاميذ حيث وجدوا المولى، ووجدوا راتباً بعون الله تعالى. لقد غير زمن الأساتذة الزائرين، ومن ناحية أخرى، أنه في النصف الثاني من القرن الخامس للهجرة، ربما كان إجراء المحاضرة الافتتاحية قد وجد.

ولم يعد التصريح بمنح لمجرد تدريس كتاب واحد، ولكن للعلم كله، وقد تطابق الآن مع مبدأ "Licentia ubique docendi" (حرية التدريس في أي مكان) المطبق في الغرب. لكن هذا التغيير الأساسي حدث في علم الفقه وحده، وكانت الشهادة الجديدة فيه، كما قيل (إجازة للتدريس والفتوى)، مما يعني تصريحاً بالتدريس وإسداء النصيحة الشرعية (الفتوى).

وبدلاً من المعرفة التراكمية، كان ضرورياً الآن أن تصنف مختارات منهجية، وكان علم الفقه، كما هو الحال على الدوام، وفي كل مكان علماً (تفسيرياً) قوامه التفسير.

وكان على العدد الثقة فيه أن يزنوا قيمة الآراء المتشعبة المختارة من تشكيلة من المواد. وحتى تتمكنهم القدرة على الدفاع عن الحل المختار، كانوا مضطرين إلى تعلم عدد كبير من المسائل الجدلية التي استطاعوا استخدامها حينئذ لمصلحتهم في المناظرات.

(وهذه المناظرات التي تسمى باللغة اللاتينية *disputationes*) هي الآن بمقام القلب للنظام. وقد أخذت شكل المباريات الرياضية، ومن الواضح أنها حلت محل الامتحان في أغلب الأحوال.

وثمة تفاصيل كثيرة عظيمة في كل هذا تذكر بالعصور الوسطى في الغرب. وبدا الإسلام في كل مكان سابقاً زمنه بعدة أجيال في التعليم. ولكن كان أيضاً شأً حد واحد لم تعبده الحضارة الإسلامية ذات يوم. حتى أن المدرسة التي كانت تضم عدداً كبيراً من الأساتذة لم يكن بها كلية واحدة، ولم تستقد ألبنة من امتياز تمنحه المدينة أو الملك، وبقيت المدرسة مجرد مكان يستطيع الأساتذة والتلاميذ أن يعيشوا فيه معاً لا أكثر، ولا أقل.

وفي بعض الأحيان قد يضم بناء واحد كثيراً من المذاهب الفقهية، ومن أوبة لأخرى، في القاهرة مثلاً، كان التلاميذ يفصلون عن بعضهم البعض وفق "جنسياتهم" *، بيد أنه لم يكن هناك أي نوع ألبنة من المعاهد العلمية المستقلة من الناحية القانونية. ولم تكن المدرسة هي الأخرى جامعة بدرجة أكثر مما كان الجامع، بل أدت وظيفتها مثل أي كلية إنجليزية بدرجة أكثر.

ولقد كان الهيكل التنظيمي الشكلي والشخصاني أضمراره، حيث بقيت الشهادة الدراسية شهادة خاصة يمنحها أستاذ. ولم يبتكر العالم الإسلامي أي شيء مماثل لشهادة الدكتوراه، كما جرى تصورها في الهيكل التعليمي الغربي. بل بقيت الإجازة الشخصية نفسها، ويمكن أن توجد (ولو في حالات نادرة) في مطبوعات حديثة^(٣). ولم تكن هناك بالطبع وزارة للتعليم قبل الإدارة الأوربية. لكن انعدام الشكلية أتاح فرصة للحفاظ على حرية التعليم، بالألمانية "*Lehrfreiheit and Lernfreiheit*" (حرية التعليم والتعلم)،

* بالآزهر الشريف رواق لآباء كل بلد من طلاب العلم به، ويبلغ عدد الأوراق التي لا تزال باقية حتى الآن ٢٩ رواقاً. أحدثها وأكبرها الرواق العباسي الذي بني في عهد الخديوي عباس حلمي الثاني، واحتل بإفتتاحه في ٢٤ شوال سنة ١٣١٥ هـ. (سعاد ماهر، الأزهر أثر وثقافة، سلسلة دراسات في الإسلام العدد ٢٢).

(المترجم)

(٣) على سبيل المثال في مؤلف مطبوع في مدينة (قم) في سنة ١٩٧٩ (حسين سعيد الكوفي الأموازي، كتاب الزهد عرفان ط، P. C، صفحة (ب) من الصفحات الملوثة).

الدرجة أنه لم يكن جلياً بذاته وقتذاك. ولم يمارس السلطة المذهبية من الخارج أسقف أو باباً مثلاً : لم تكن كنيسة في الإسلام. كانت السلطة هي سلطة الأساتذة أنفسهم، كل بمفرده وفي الحدود التي بينها الحديث النبوي الشريف، والقرآن الكريم، استطاعوا التعبير عن آراء شخصية (اجتهادية) دون التعرض لخطر الهرطقة.

كان مجتمع العلماء يمارس السيطرة، وقد احتفظ نظام آيات الله الإيراني بسمات معينة من هذا حتى اليوم . وفي علم الفقه، كان الحق محدداً، أي "a Posteriori" (نتيجة منطقية) بالاتفاق الإجماعي، أعني إجماع العلماء ، وليس "a Priori" (سابقاً) بوساطة عقائد دينية جوهرية مشتقة من مهنة (دين). وفي بداية الإسلام، كان ممكناً أن تقول إن كل واحد يصدر حكماً، وكان مثلاً مثل هذا الفعل، أنه مصيب ويعتدّ، - وبالنسبة للفترة التي نتناولها بالبحث - لم نعد قاندين على صنع عبارة عريضة من هذا القبيل، ولكن بقي الاقتناع بأن "الله" سبحانه وتعالى قد آثب من أخطأ، لأنه قد عانى وزر ما شأنه في التفكير.

ولم تكن الأولوية المعطاة للفقه خالية من الآثار السلبية المشيرة للجدل. بل أصبح أسلوب التفكير جدلياً، وشكلياً في بعض الأحيان. وكانت السمة المسيطرة على الجدل هي البحث عن تعريف كامل، وعن فكرة تستحوذ كلية على تفكير المرء، مما ساق العلماء إلى أن يضلوا الطريق في فروق دقيقة متزايدة بشكل صارخ، لدرجة أن ما اكتسب بالذقة ضاع في بدعة. فقد تدهورت العلوم الأدبية، ولم تكن هناك نهضة تحييها من جديد. ومن المؤكد أن العرب كان لديهم مثل أصحاب مدرسة العلوم الإنسانية الغربيين، عصور قديمة كلاسيكية أرادوا أن يقلدوها، لكنها كانت عصوراً قديمة عربية بحتة (الشعر الجاهلي)، ولم يكونوا مهتمين تماماً بتعليم اللغات الأجنبية وأدبها، لكن الاستعمار وحده هو الذي أجبرهم على تعليم لغة غير لغتهم، ولم يذهبوا إلى ما هو أبعد من تعلم الإنجليزية أو الفرنسية. ولم يجد الأدب الصيني والروسي حتى اليوم مكاناً في الجامعات العربية، بل حتى الدراسات الفارسية أو التركية التي لا تزال جزءاً من العالم الإسلامي الصغير، قد أحرزت نجاحاً أكثر بشق الأنفس، وذلك دون ذكر للغة الأردية أو اللغة الأندونيسية.

كان العيب الوحيد الذي أخذ على النظام في ذلك الوقت ذا طبيعة مختلفة. وكان هناك إدراك بأن التعليم الفقهي لم يكن مرتبطاً بما يمس شفاف القلب. وأتى هذا الانتقاد من المتصوفة، وكان موجهاً إلى مضمون المعرفة، ويقدر التصرف الذي نقلت به.

ولم تستطع الحكمة أن تتحول بوضوح لتدافع عن القدرات والاستراتيجيات، وكان ضرورياً مجانية غطرسة واحد من الصفوة الممتازة القائمة على تراكم قدر بسيط من المعرفة.

إن ما كان على المرید أن يتعلمه قبل كل شيء، هو فضيلة الخضوع لله جل شانه، لا كيف يدبر أمور دنياه هذه. ولذلك كان الشيخ أكثر من مجرد عالم، وكان نوره هو نور المرید النفساني.

فقد استمد سلطانه من الله عز وجل مباشرة، ومعرفته كانت لدينه، وتجربة باطنية، لا بقوة عقلية، ولا من قراءة كتب. وقد اعتمد التعليم في كل بلد، وفي كل حقبة على التقليد. ولكن ما قصد بالتقليد هنا، هي الطاعة العمياء. كان المرید يسعى إلى تحويل شخصيته بإفناء ذاته.

وفي حضارة قوامها الدين، فإن قوة اتباع كنهه، لم تخفق في أن يكون لها تأثير على العقول، ووجدت نفسها مهددة بابتداء طبقات الصوفية للزوايا*.

وفي القاهرة مثلاً فقد الأزهر قدراً كبيراً من نفوذه خلال العهد العثماني. ومن ذلك الوقت فصاعداً، وجد نظاماً للتعليم الديني (تعليم شرعي - تعليم صوفي) وكلاهما تعليم خاص، لكن النظام الصوفي يشتق أسلوباً معيناً من منهج القرون الأولى للإسلام الشفوي، والقائم على الاتصال الفردي التام.

ولم يكن النظامان متناقضين أساساً، بل كانا متمتزين بحق على المستوى الفردي على الأقل، ولم يقدم امتزاج القنوتين على المستوى الاجتماعي فوائد وحسب. ولكي يبقى التعليم حياً سياسياً، كان ضرورياً إدخال جزء من التعليم الأوربي مثل العلم والطب. فقد مضى زمن الجمع والتصنيف، وبدأت عملية مؤلة للتأقاف، وهي عملية لم تنته بعد. ولكن تلك قصة أخرى.

BIBLIOGRAPHY

The most complete study of the subject is that of Georges Makdisi, *The Rise of Colleges. Institutions of Learning in Islam and the West*, Edinburgh, 1981. This publication was preceded by a certain number of articles written by the same author; the first of them was the inspiration for additional remarks by A.L. Tibawi, *Origin and Character of al-Madrasah*, in *Bull. School of Oriental and African Studies* 25/1962/225-238. Still useful for its wealth of documentation and the sobriety with which it is presented, is A.S. Tritton, *Materials of Muslim Education in the Middle Ages*, London, 1957. An independent ap-

* استخدمت في الأصل كلمة Monastries التي تعني الأديرة التي يتعبد فيها الرهبان المسيحيون، أما المعابد التي استخدمها الصوفية المسلمون، فهي الخوانق، والربط، والزوايا، وهي بيوت كان يشيدها الأمراء والقلوك والأثرياء ليقم فيها أهل التصوف ليلاً ونهاراً متفرغين إلى عبادة الله، وقد أثرت استخدام كلمة (الزوايا) لأنها المعنى المقصود على ما يرجع. (انظر التصوف في مصر إبان العصر العثماني - د. توفيق الطويل - الهيئة المصرية العامة للكتاب، سنة ١٩٨٨، ص ٢٧ وما بعدها). (المترجم)

Teaching and "Universities" in Medieval Islam

- proach concerning the Iranian origins of the *madrasa* was developed by Heinz Halm, "Die Anfänge der Madrasa", in *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*, Supp. III = *Actes XIX Deutscher Orientalistentag 1977*, pp. 438-448. The educational system used in Damascus in the Middle Ages has recently been analyzed by Louis Pouzet, *Damas au VII/XIII siècle. Vie et structures religieuses dans une métropole islamique*, Beirut, 1988, p. 149 sq. For a brief synthesis of the secondary literature, see *Encyclopédie de l'Islam* (EI), second edition, article "Madrasa" (J. Pedersen and G. Makdisi). The latest ideas of G. Makdisi on the subject are summarised in his lecture "Scholasticism and Humanism in Classical Islam and the Christian West", in *Journal of the American Oriental Society* 109/1989/175-182.
- On the libraries see Youssef Eche, *Les Bibliothèques arabes publiques et semi-publiques en Mésopotamie, en Syrie et en Égypte au Moyen Age*. Damascus, 1967. A brief survey can also be found in EI, article "Maktaba" (W. Heffening and J.D. Pearson).
- For the "universities" mentioned, see EI, article "al-Azhar" (J. Jomier) and "al-Karawiyin", (G. Deverdun). The modern universities of the Muslim world are dealt with by Jacques Waardenburg, *Les Universités dans le monde arabe actuel*, 1-2, Paris/La Haye, 1966.
- The transmission of texts in the early centuries of Islam and the role of oral tradition have been widely discussed in Western Islamology in recent years, especially in German. For an analysis of the *status quaestionis* see several articles by Gregor Schoeler: "Die Frage der schriftlichen oder mündlichen Überlieferung der Wissenschaften im frühen Islam", in *Der Islam* 62/1985/201-230; "Weiteres zur Frage der schriftlichen oder mündlichen Überlieferung der Wissenschaften im Islam, *ib.* 66/1989/38-67; and "Mündliche Thora und Hadit: Überlieferung, Schreibverbot, Redaktion", *ib.* 66/1989/213-251.
- The era of Nizām al-Mulk was analysed recently by Erika Glassen, *Der mittlere Weg. Studien zur Religionspolitik und Religiosität der späteren Abbasiden-Zeit*, Wiesbaden, 1981.
- For the ideas of the mystics on education see Fritz Meier, "Hurāsān und das Ende der klassischen Sufik", in *Atti del Convegno Internazionale sul Tema: La Persia nel Medioevo*, Rome, 1971, pp. 545-570.
- The traditional educational system in Iran and the symbiosis of jurisprudence with mysticism are described by Roy Mottahedeh, *The Mantle of the Prophet*, London, 1985.

نمو تقاليد الأديان الهندية

مشاهد تأكيد الذات للثقافات الخاضعة

شريراما اندراديفا*

يبدو أنه حينما يوجد صراع بين الثقافات تصبح ثقافة الشعب المنتصر في بداية الأمر هي ثقافة كل الشعب ، ولكن يحدث بعد ذلك أن تعود ثقافة الشعب المقهور فتؤكد ذاتيتها، وتتعامل بكثير من عناصرها الرئيسية في ثقافة الصفة.. ويمكننا أن نجد هذه العملية قائمة بالفعل في الحضارة الهندية.

ففي البداية أصبحت ثقافة الشعوب الآرية الفائزة بطبيعتها هي الثقافة التي سادت في شبه القارة الهندية، ولكن أخذت الثقافات المقهورة غير الآرية تؤكد ذاتها فيما بعد، حيث جرت الدماء معبرة عن ثقافات (مهاباراتا، ورامايانا، وبورناس) في عهد الإحياء البراهماني الثاني.

وكما سنرى في هذه الدراسة، رغم أن الآريون كانوا وأعين بالمؤثرات غير الآرية، وقامومها، إلا أن محاولاتهم هذه لم تمنع التدفق الغزير للثقافات غير الآرية.

ولقد كان الآريون يفتنون عباد فرج الرجل، وكانوا ينظرون إلى نوى البشرة الداكنة من غير الآريين على أنهم غير آدميين ويطلقون عليهم أمانوسا. ولكن مع مضي الزمن اتحد "إله" الفيدا المسمى رودرا مع الإله الذكر وأعطى هذا الإله الجديد اسماً أرياً "ماهاديفا" أو الإله الأعظم.

هذا مثال واحد فهناك كثير من الآلهة والإلهات الأمهات ضمت فيما بعد إلى الأساطير التي تضمنت الخلفية الأساسية للهندوسية. وسوف نحاول في هذه الدراسة أن نتناول العملية التي انتهت إلى ظهور الأساطير الهندوسية التي يرجع معظمها إلى ثقافات الشعوب غير الآرية المهزومة. إذ أن الكهنة الذين كانوا يمثلون الصفة لم يستطيعوا الحفاظ لا على نقاوة الجنس الآري، ولا على ديانتهم الأصلية، ولكنهم نجحوا في ضمان المكانة لأنفسهم في البناء الاجتماعي. ومن المظاهر الطريفة الأخرى في هذه العملية أن تلك الشعوب التي أخذ صفة الكهنة عنهم الثقافة والدين قد هرموا من اعتلاء مكانة محترمة في النظام الاجتماعي الذي استمر محافظاً على المبادئ المستعارة من تلك الشعوب، بل ولم يحصلوا حتى على حق دخول الهياكل التي تعبد فيها الآلهة التي تنتمي إلى ثقافتهم الخاصة.

هذا، ويبدو أن الكثير من المبادئ الميتافيزيقية مثل نظرية "كارما" أو حلول الروح ونظرية الطبيعة الوهمية للعالم، ترجع إلى أصل غير أرى، فهي غير موجودة في الرجيفيدا التي يعتقد أنها أصل كلمة الآله عند جميع الهندوس الأصوايين. والمثل يقال عن معظم آلهة الصفة في التقاليد الدينية الهندوسية، فيبدو أنها أيضاً ترجع إلى أصول غير أرى. وسوف نحاول تقديم إطار عن الكيفية التي بها تشكل الصرح الضخم المتعدد الأوجه للهندوسية كنتيجة لتفاعل العديد من القوى المتماسكة والمتنافسة على مدى تاريخها الطويل المليء بالاضطرابات.

ديانة الرجشيدا و آلهتها

نجد أول مظاهر الديانة القديمة للآريين في صلوات الرجفيدا، فلقد كان الرجفيديون الآريون مخلصين لآلهتهم لدرجة كبيرة، وكانوا غلاتاً مفعمين بالنشاط ويحبون الحياة الرعدة، وكانت آلهتهم أيضاً تتفق معهم وتشبههم، وكانوا يعبدون آلهتهم من أجل الحصول على الثراء. وكانوا يعتقدون في السموات، ويعتبرون أنفسهم متميزين، ويفخرون بسلالتهم ودينهم ولفتهم وينظرون إلى غير الآريين على أنهم غير آدميين ويسمونهم "أمانوسا"^(١) وحافظوا على إيجاد فاصل بينهم وبين غير الآريين. وتقول قصيدة فايسشتا "على عباد الذكر أو الفرج ألا يقرىوا الرمتا (Rta)"^(٢) وهي القانون الكوني.

ومن الواضح أن عقيدة حلول الروح "پونارچانما" التي أصبحت فيما بعد أحد المبادئ الرئيسية للهندوسية لم يكن لها أي ذكر في الرجفيد^(٣). وكان الآريون الرجفيديون يقدمون الأضحيات للنار ويعدون "سوما" لاسترضاء الآلهة، وكانوا يعتقدون أن الآلهة في مقابل ذلك تحارب معهم وتنعم عليهم بغيرات عديدة. وجميع آلهتهم لها الصفة الأدمية، ومن الواضح أن جميع آلهتهم كانت تتميز بالقوة الجنسية، ولم يكن من بينهم أي طفل.

ومن خلال أضحياتهم كان الآريون الرجفيديون يقدمون للآلهة طعاماً مما يأكلوه، ويتكون هذا الطعام من وجبات معدة من الشعير، ويتضمن أحياناً خبزاً من دقيق الشعير، أو ما يسمى "كارامبها" وهو شعير

¹ Rgveda, X.XXII.8.1.

² Rgveda, VII. XXI.5.

³ Rgveda, VIII.XXX.1.

مقلى أو فطائر الشعير^(٤)، فضلاً عن الجيا أو الزيد النقى. وكانوا يقدمون أيضاً الخبيل والثيران والفحول والأبقار الكبيرة والخراف في أضحيات النار^(٥)، ليحملها آجنى أو إله النار كطعام لكل الآلهة. وكان الآريون يعتقدون أن سماواتهم موجودة فوقهم فى الأعلى^(٦)، وفيها يعيش أبائهم القدامى مع الآلهة وهم الأسلاف الذين كانوا قد اشبعوا تلك الآلهة^(٧) ويصفون السموات بأنها عالم خال من الموت لا يفنى فيها شبق دائم متآلق، وفيها طعام ونعيم، وفيها تمتزج السعادة بالمرح والفننة، وتشبع كل النزعات^(٨).

ونجد كذلك وصفاً غير مباشر لجهنم أيضاً فى الرجيفيدا، يذهب إليها "المنزبون وغير المؤمنين وسيئو الخلق"^(٩)، وآلهة الآريين عبارة عن قوى طبيعية مشخصة ومن أشهرهم: **أندرا** : وهو قائد الآريين الرجيفيدا وبطلهم، له لحية ذهبية وشعر ذهبي^(١٠)، ويلبس تاجاً من الذهب، ويتخذ من الصواعق سلاحاً له^(١١) والجواد الذى يمتطيه "أندرا" ذيل مثل ريش الطاووس^(١٢)، ويطلق عليه اسم "الخالد الذى لا يموت"^(١٣)، ويحارب أعداء الآريين فى المعارك ويسلب الثروات من غير الآريين ليمتحنها للآريين^(١٤)، وهو يشرب السوما مع الآريين^(١٥)، الذين يمدون له لحم الثيران ليأكل معهم^(١٦)، ويطلق على "أندرا" اسم "يوراندرا" أى مخرب المدن، ولهذه التسمية دلالتها، إذ أن الآريين القدامى كانوا رعاة وقامت فلولهم بمهاجمة المراكز الحضرية التى كان يسكنها الهانيس (الذين يحتمل أنهم المتحضرون الذين سكنوا حوض البحر المتوسط) وخربوها وشتتوا سكانها. وإذ لك فمن الطبيعى أن يطلق على قائدهم "أندرا"

4 Rgveda, III. LII.7.

5 Rgveda, X.XCI.14.

6 Rgveda, X.XIV.1.

7 Rgveda, I.125.5.

8 Rgveda, IX.CXIII.7-11.

9 Rgveda, IV.V.5.

10 Rgveda, X.XCXI.8.

11 Rgveda, III.XXXII.3.

12 Rgveda, III.XLV.1.

13 Rgveda, IV.XVI.14.

14 Rgveda, IV.XVII.9.

15 Rgveda, III.XXXII.11.

16 Rgveda, X.XXVIII.3.

هذا الاسم مشرب المدن، "أندرا" هو الذى يهب النصر والغنائم والقوة والمجد. ولذلك فنحو ثلاثة أرباع التراتيل الدينية فى ريجيفيدا موجهة إلى "أندرا".

أجنى أو النار: وهو الإله الذى يأتى فى المقام الثانى وحده بعد "أندرا" ويسمى أيضاً الخالد ويسمى حامل عطايا الآلهة ورسول البشر^(١٧). وكان الآريون الرجيفيدا يستخدمون النار أيضاً ضد أعدائهم^(١٨). ولأجنى أسنان لامعة ولحية ذهبية^(١٩) وشعره من الذهب^(٢٠) وله جوادان لونهما أحمر^(٢١) ويسمى جرهياتى أى رب البيت، وهو الذى يسقط المطر من السماء، وهو قديس عظيم يهب المال والبنين.

شارونا: وهو الإله القديم للآريين، ويبدو أن فارونا صلة بإله شعب السلاف القدماء الذى يسمى ببيرونا. ويعتقد الكثير من الدارسين^(*) أن "أهورامازدا" المعبود الفارسي كان فى الأصل فارونا. ويعتبر فارونا راعياً للنظام الكونى الرهتا الذى يوجبه تسيير كل أنشطة الكون. فهو الذى ينظم الليل والنهار ويجرى الأنهار، وينظم سلوك البشر^(٢٢). ويرتبط فارونا بالماء^(٢٣) وهو الذى يعاقب المننيين بمشنته التى تسمى "بارا"، وفى كتاب الرجيفيدا نجد بعض الصلوات الموجهة إلى فارونا لتهدئة خاطره^(٢٤).

سوما: وهو من الآلهة ذات الأهمية الكبيرة، وهونبات تؤخذ من براعه عصاة كانت من المشروبات المفضلة عند الآريين. وجميع آلهة الآريين وبخاصة "أندرا" و "أجنى" مولعون "بسوما"، وهناك قصائد شعرية فى مدح سوما لإرضائه لكل من أندرا وأجنى. وسوما هو مانع القوة المبهجة^(٢٥).

السماء والأرض: ويطلق عليهما معاً اسم بيتارا أو الأيوان، وهما من الآلهة القديمة التى ترجع إلى عهد الهند وأوربيين. فمن المطر الذى يسقط من السماء تنتج الأرض مختلف أنواع النباتات والمخلوقات^(٢٦). ويبدو أن دايوس قريب للإله زيوس عند الأغريق، وهو قريب للإله "جوبيتر" دايوس بيترا أو أبو السماء عند الرومان.

¹⁷ Rgveda, VI.XV.8.

¹⁸ Rgveda, VI.XVI.32.

¹⁹ Rgveda, V.VII.7.

²⁰ Rgveda, III.XIV.1.

²¹ Rgveda, VII.XVI.2.

²² Rgveda, I,XXIV.10; CV.12.

* كما يذكر متلاهميس دارميتير المترجم الشهير لغة الآلستا.

²³ Rgveda, VII,XXIV.10.11.

²⁴ Rgveda, V.LXXV.8.

²⁵ Rgveda, VI.XVII.1-6.

²⁶ Rgveda, VI.XXX 1-5

فيشنو : وهو من الآلهة الثانوية في عقيدة الرجيفيدا ، وينظرون اليه على أنه الشمس، ويشخص على أنه نور متحرك يعبر العوالم الثلاثة. ورغم أن الكهنة يستخدمون التراتيل الخاصة بالآلهة فيشنو في الهندوسية الحديثة إلا أن من الواضح ان صفات فيشنو في الرجيفيدا ، مختلفة تماماً عن صفات فيشنو في الهندوسية.

اذ يوصف فيشنو الآله بأن له ثلاث قوائم تمثل الأقسام الثلاثة للكون التي تضيئها الشمس.^(٢٧) وبالطبع فإن أساطير شعب بيرونا التي تضم الأساطير الكلاسيكية من العهد الأخير قد طورت هذه الأسطورة نقلاً عن صورتها الخاصة: بالآريين في الرجيفيدا.

رودرا : وهو يتلقى من التضرع أقل مما يتلقاه الآلهة فيشنو ، ويوصف بأنه شرس ومخرب. وتلقى له اشعار في الصلوات تضرع اليه الا يقتل الناس والبقر والخيول.^(٢٨)

كما يوصف بأنه "قوى وعظيم" مصفر ويشرته فاتحة^(٢٩) ويمتلك "الف دواء"^(٣٠) ويختلف تماماً عن سيفا الآلهة الذكر الذي ظهر فيما بعد والذي اتحد معه فيما بعد. وبينما كان "رودرا" في الرجيفيدا آله يخشاه الناس لما يسببه من دمار، فإن سيفا أصلاً آله رحيم ويوصف بأنه "أشوتوسا" أي سهل الاسترضاء.

الديانة الشعبية القديمة : الآلهة سيفا

في مرحلة تجمع التقاليد الهندية التي تكاملت فيها العناصر الثقافية من مختلف المصادر، كانت عقيدة "رودرا" الرجيفيدية تنتمي إلى إله التقليد القديم سيفا ، ولكن الاثنين يختلفان فالآلهة سيفا في التقاليد الكلاسيكية كان تمثيله هو الفرج الذكر وكان يعبد بهذه الصفة ، ولكن الرجيفيدا الآريون كانوا ينظرون إلى عباد الذكر بازدراء شديد.

ومع ذلك فقد كان هناك ميل لدى علماء الهندوس للمزج بين الاثنين. وينطبق ذلك حتى على عالم كبير مثل پ. ف. كاني. ولكن الأجزاء التي أشار أنه أخذها من الرجيفيدا كانت كلها عن "رودرا" وليس فيها ذكر للآلهة سيفا.^(٣١) وينتمي كتاب الرجيفيدا إلى عصر كان الاهتمام الأول للآريين فيه موجه إلى التفوق على

²⁷ Rgveda, I.CLIV.1-4.

²⁸ Rgveda, I.CXIV.7-8.

²⁹ Rgveda, II.XXXIII.8.

³⁰ Rgveda, VII.XLVI.3.

غير الأريين وأخضاعهم، ولكن جمعت بعد ذلك نصوص السامهيتا المتأخرة والبراهمانا جرانثا حينما كان الأريون قد شبتوا نفوذهم واستقروا في البلاد. وكانت الطبقات العليا من المجتمع تتكون من الأريين الذين قسموا إلى ثلاث طبقات عليا تسمى فيرنا، وهي البراهمانا والكشترى والفاسيا. والرابعة هي طبقة "السودرا" التي كانت تمثل الفئات غير الآرية وهي طبقة الخدم.

ولقد اشتملت كل من السامهيتا المتأخرة والبراهمانا جرانثا على التعاليم التفصيلية لمراسم الأضحيات العظمى. وينطبق هذا خاصة على ياجورفيدا، وساما فيدا، والسامهيتا، وبراهمانا جرانثا. ولأداء هذه الأضحيات الضخمة قسم الكهنة أنفسهم إلى أربع مجموعات كبيرة يرأس كلا منها كبير كهنة، وتستلزم هذه الأضحيات المكلفة حضور الملوك الأقوياء والملوك الأثرياء.

ومارس كل من كبار الكهنة الأربعة مهمة خاصة في مثل هذه الأضحيات.

أولهم ويسمى "هوتا" ومهمته التضرع إلى الآلهة بالقاء تواتيل من كتاب "الرجيفيدا".

والثاني ويسمى "أودجاتا" يقضي بعض الأناشيد من السامافيدا.

الثالث وهو "أفادمارو" فيؤدي مراسم الأضحيات المتنوعة وهو يهمن بنيات من "الياجوس".

ويقيم الرابع الذي يسمى "براهما" بمراقبة كل ما يجرى في أنشطة وعمليات الأضحيات. ويشترط أن يكون الكاهن البراهما على علم بكتب "الفيدا" الثلاثة كي يصحح أى خطأ فيما يتلى أو يمارس من شعائر، وعلى المالك الثرى أو مقدم الأضحية أن يعطى بعض الأتاعب غير المحددة للكهنة.

وفي الوقت الذى ظهرت فيه "السامهيتا" المتأخرة والبراهمانا جرانثا كانت الشعائر البسيطة قد تحولت إلى مراسم معقدة وأضحيات مكلفة وتشتمل "البراهمانا جرانثا" على نوعين من المحتويات:

وصايا وتبريرات عقلانية" ولقد وجدنا الكثير من الأساطير التى توصى ببعض المراسم المعينة فى الأضحيات أو تقدم تبريرات لها، فهناك نص يسمى "شاتاباثابراهمانا" يوصى بخمس واجبات أو أضحيات مأخوذة عن "پانكا ماهاياچنا" التى يتبع تعليماتها كل من "السوترا"، "السمرتى" وهى مذكورة على الترتيب التالى:

التضحية للكائنات أو "بهوتياچنا"، والتضحية بتقديم كروب علىء بالماء للناس يومياً، "بيترا ياجنا" أو منح ساقاها أو الآباء كرويا مليناً بالماء يومياً، "ونيفياچنا" أو تقديم كتلة خشبية مع كلمة "سفاها" إلى نيران الآلهة، وبرهمانا ياجنا أو الدراسة اليومية فى الكتاب المقدس أى الفيدا (٣٧).

³¹ P. V. Kane, *History of Dharma Sastra*, Bhandarkar Research Institute, Poona, 1962, vol. V., Part II, p. 1622.

ولقد قدمت "الشانتاباثا پرا همانا" الأضحيات الخمس في أول الأمر بصورة بدائية، وكانت موجهة الى الثارنا الثلاث أو الطبقات العليا الثلاث. ولكن المؤلفات المتتخرة نظمها ووسعت فيها أكثر مما نص عليه في "الشانتا باثا پرا همانا"

اليويانيسادا كمذهب المحافظين البراهما

لم تكن الأضحيات الضخمة تناسب كل طبقات المجتمع . فقد وجدها ملوك "الكشتريا" باهظة التكاليف، وكانت هناك ثورة على هذه الأضحيات وجدت تعبيراً عنها في تعاليم "اليويانيسادا" الذي كان مكتوباً بلغة بسيطة، وقدمت هذه التعاليم مفهوماً للبراهمنا على أنه الحقيقة المطلقة، ليس له مساعدين، وحينما يترك الإنسان يصبح انساناً واقعياً.

وبالنسبة لـ"اليويانيسادا" نجد أن "السودرا" وحتى النساء من حقهم المشاركة في المناقشات الفلسفية. وهناك أمثلة في "اليويانيسادا" تذكر أن المعلمين البراهمانيين يذهبون بأنفسهم لتحصيل المعلومات من ملوك الكشتريا، وقد يذهب الملك بنفسه الى سائق عربة للحصول منه على معلومات عن الحقيقة المطلقة.

وفي الفصل المسمى "شانوجيا يويانيسادا" توجد قصة عن مظاهرة لعدد من الكلاب البيض تمر بينما القسيس يرتل "أوم دعونا نكل، أوم دعونا نشرب، أوم لعل فارونا باراجابتى يأتى لنا بالطعام يا إله الطعام احضر لنا الطعام، احضره ... أوم".* ومن خلال مثل هذه القصص يستعرض كتاب "يويانيسادا" تطفل الكهنة في تهكم شديد القسوة^(٣٣).

ويعتبر كتاب اليويانيسادا أكثر تحررية من أنبياء الفيدا القديمة، فلا نجد أى تمييز عنصري فيه. ففي الرجييفيدا نجد اعلاناً صريحاً بأن ذوى البشرة الداكنة غير أنمين أو أمانوسا. ونظراً للقيم الأبوية الصارمة تعتبر ولادة الأنثى نذير شوم في الرجييفيدا، وفي مقابل ذلك نجد شعائر خاصة منصوحاً عليها في كتاب "برهادارنياكا" من "اليويانيسادا"، لتأمين ولادة الأبناء ذوى البشرة الداكنة مع أقرانهم من الأبناء الشقر أو البيض البشرة. كما أن هناك شعائر أيضاً لتأمين ولادة البنات^(٣٤).

(٥) كلمة "أوم" صيغة عند بداية كل تروثية (مانترا) تصحب أى أضحية أو قرعان من التى نصت عليها الفيدا. وهذه الفقرة من شانوجيا يويانيسادا فيها تهكم على هذه الأضحيات وتدل على أن مثل هذه المراسم أو الشعائر يقصد بها تأمين الطعام والشراب لكهنة البراهمنا، ولذلك وجبنا أن كل فقرة فيها تبدأ بهذه الصيغة التهكمية.

³³ Chandogya Upanisad, I, 12, I-E.

³⁴ Bṛhadāranyaka Upanisad, VI. 4.14-17.

³⁵ Bṛhadāranyaka Upanisad, VI. 4.28.

³⁶ For a more elaborate discussion of this thesis, see Shirama Indradeva, "The doctrine of Karma. Towards a Sociological Perspective" in Diogenes 140, 1987.

ومن مظاهر الاختلاف الواضحة في وجهة النظر التقليدية الشائعة، ان اليونانيسادا لا ترجع بنظرها الى العهود الذهبية الماضية، فمن المتوقع أن تكون الأجيال الشابة أفضل من الأجيال القديمة. وفي نصوص "براهدارانايكا" من "اليونانيسادا" يبارك الأب المولود الجديد ويرجو له أن يتقدم أكثر من أبيه وجده (٣٥).

ولأول مرة وجدت فكرة الولادة من جديد أو إعادة ميلاد الشخص في نصوص يونانيسادا، ويبدو أن هذه الفكرة ترجع إلى أصل غير أرى، ففي الرجيفيدا وكذلك الانستا يذكر أن الميت يذهب ليعيش مع اسلافه في السموات. ولذلك تعتبر فكرة حلول الروح فكرة ثورية خارجة عن المألوف. وتعتبر هذه الفكرة من الأمور التي صنعت لكي تضع الأساس الأول للنظام الطبقي المعروف باسم فارنا، وقد استخدمت بكفاءة لخلق صفة الشرعية على عدم المساواة المبنية على الميلاد. ففي نظم مثل "السامخايا، والوجا، والفيدانتا" تبلورت نظرية الكارما التي تعتبر الأساس القوي لتبرير قاعدة تحديد الوضع الاجتماعي على أساس الميلاد التي استمرت لدى آلاف السنين (٣٦).

وتعتبر اليونانيسا دليلاً على ثورة الشعب ضد الصفوة التي يمثلها الكهنة. وفي معرض هذه الثورة دخلت الكثير من الأفكار غير الآرية في تقاليد الصفوة، ومن بينها فكرة حلول الروح. ولعل من الغريب أن هذه الفكرة أصبحت فيما بعد أقوى الوسائل التي استخدمتها صفوة الكهنة لتبرير قبول الجميع لنظام طبقات الفيرنا والاعتراف به وتأكيد، وهو النظام الذي يبنى أصلاً على التمييز العنصري الذي تحته قوى الطبيعة.

ونادى هذا المذهب بأن كل شخص يأخذ مكانه الرفيع أو المنخفض مع الميلاد تبعاً لأعماله في حياته السابقة. ويأخذ السونرا مكانة منخفضة نتيجة لأعماله في حياته السابقة، وعلى ذلك فإن "ابراهامانا" يحصل على مكانته العالية نتيجة لأعماله الطيبة في حياته السابقة أيضاً. ومن الواضح أن هناك اعتقاد قوي وسائد في هذا المذهب مأخوذ عن قنور عام في الشعور نحو المعاناة البشرية. فالأجاء العام يميل إلى أن ينظر الى من يعاني على أنه انسان مذنب، وعلى ذلك فلا تدخل في العدالة الإلهية وإلا فسيوقع الإنسان نفسه في نذ من يعاني في الحياة، بل وأن الأجزاء المستقلة من اليونانيسادا قد قبلت وتبنت هذا المذهب.

(٣٦) لتفصيل هذه النقطة من هذا البحث راجع مقال "شيريروما اندراديفا" عن مذهب الكارما: نمو نظير اجتماعي. في ليجين العدد ١٤٠ سنة ١٩٨٧.

ويؤكد مذهب اليويانياسادا أن الأضحيات لا تؤدي إلا إلى مكاسب سطحية مثل كسب رضا السماء بممارسة العديد من الأضحيات، ولكن لا يمكن الوصول إلى الحقيقة المطلقة عن طريق الأضحيات أو القرابين. ولا يتحرر الإنسان من كل المعاناة الدنيوية إلا بعد أن يحصل المعرفة الحقيقية^(٣٧).

ولقد فقدت الصفوة من الكهنة البراهمانيين سيطرتهم على المجتمع في فترة انتشار اليويانياسادا. كما ضعفت طبقة الفارنا والنظام الأبوي كذلك.

حركة الأحياء البراهمانية الأولى :

استبدال الشعائر الخاصة بالأجناس. "الكالبا سوترا"

ومن أجل أحياء البراهمانية والحفاظ على التقاليد التي وضعت هذه المؤسسات في مكان التفوق في المجتمع، قامت صفوة الكهنة بجمع تقاليد الفيدا المكتسبة في شكل كتاب الحكمة أطلق عليه اسم "كالبا سوترا" ويتكون من عدة فصول هي "جرهيا سوترا، وسراوتا سوترا، وجواما سوترا".

ونظراً لأن نقاء سلالة طبقات الصفوة أصبح موضع شكوك، لم تصبح المظاهر السلالية هي أساس التفوق. ويبدو أن الشكوك في نقاء الشعائر قد أخذت في الاعتبار كبديل يحل محل معيار نقاء السلالة الذي كان معمولاً به سابقاً، ولأول مرة يدخل هنا قرين (السر المقدس أو ما يسمى سانكارا في الجرهيا سوترا). وكان على طبقات الفيرنا الثلاث أن تقدم قرين السر المقدس ويبدأ هذا القرين حتى قبل حمل الجنين ويستمر حتى ما بعد الوفاة.

وكان في هذا صفوة الكهنة هم أكبر الرابحين وأصبح السودرا والنساء هم أكبر الخاسرين. ونظراً لأن صفوة الكهنة كانوا يريدون استعادة السلطة التي كانت لهم في الماضي وأحيائها والحفاظ عليها نجد أن هناك ذكراً لآلهة ترجع إلى عقيدة الرجيفيدا في الجرهيا سوترا، ويذكرون الإله القديم ياما الذي كان في الأصل قائداً للآريين أثناء هجرتهم ولكنه أصبح بعد ذلك إله الموت حتى في الرجيفيدا، وأن كانت بعض أناشيد الرجيفيدا أيضاً تشير إليه على أنه قائد الهجرة وأول الخالدين^(٣٨).

وبالإضافة إلى قرابين السر المقدس المرتبطة بشعائر جواز المرور، هناك شعائر أخرى منصوص عليها في الجرهيا سوترا، ويعتبر وجود الكاهن أثناء هذه الشعائر أمراً اختيارياً. وفي بعض الشعائر هناك توصية بتقديم أضحية حيوانية، ومنها شعائر الزواج، وشعائر التسمية، وشعائر استقبال الضيوف، وتتضمن الكثير من الشعائر التي يؤديها الملوك بعض الممارسات السحرية .

37 Muṇḍaka Upaniṣad, I.2. 7-13.

(٣٨) انظر مقال شريديما اندرايكا بعنوان : التفاعل الثقافي بين الحضارات القديمة : دراسة في العلاقات الهندية الآرية .

ديوجين : العدد الثالث - ١٩٨٠ .

أما السراوتاسوترا فإنها تضم إجراءات مفصلة عن أداء الكثير من القرابين. وهي تسائر شعائر السامهيتا والبراهمانا التي ظهرت فيما بعد ويتولى شعائر أضحيات الملك هذه مجموعات من الكهنة.

الدراما سوترا : والعودة الى المقدسات الآرية

الدراما سوترا هو أساساً كتاب القانون لدى الآريين، وهو يحتوى أيضاً على التعاليم القديمة المتعلقة بسلوك الآريين وعاداتهم وديانتهم.

ونلاحظ في كتاب الدراماسوترا الإصرار على استبعاد غير الآريين من النصوص. ونص الجزء المسمى جاوتاما من الدراماسوترا على أنه لو استمع أحد السوهرّا إلى تلاوة الفيدا فإن أذنيه ستملئ به بالرصاص المصهور أو الصمغ. وإذا ما تلا نصاً من نصوص الفيدا فإن لسانه سوف يقطع، وإذا تذكر شيئاً منه فإن جسمه سينفلق إلى نصفين^(٣٩)

وتحدث الجاوتاما دراما سوترا عن أربع فئات أو أشراماً هي :

براهما كاري أو الطلبة ، وجراشسيا أو الملك ، وبيكسوا أو الزهاد ، وفايكاسا أو نساك الغاية^(٤٠). ولكن الأپاساتامبا فإنها تقدم هذه الفئات أو الأشراما بترتيب آخر^(٤١). فهناك جراشسيا أو الملك ثم أكارياكولا أو فئة الطلاب، وملونا أو فئة الزهاد، وفانا پراشسيا أو فئة نساك الغاية.

أما كتاب الباونديانا فيذكر أربع فئات (أشراما)^(٤٢) ، ثم يذكر ملاحظة هامة هي أن هذه الأشراما أو الفئات قد قدمها الأشورا كابيلا ابن براهلادا ، وأن على الإنسان العاقل ألا يعيرها انتباهاً^(٤٣).

ونجد في الباونديانا ممارسة غريبة، تتعلق بحمل الماء في جرة لاستخدامها في المرحاض وفي الاغتسال لأداء الشعائر^(٤٤). وقد كانت ممارسة آرية قديمة، ولكن أعلن أن هذه الممارسة تعتبر كاليفاريا أي ممنوعة أو محرمة بسبب عصر الكالي. وقد أعلن أن الكثير من الممارسات الآرية التي لم تعد شائعة قد أصبحت ممنوعة وفي مانافاجرهيا ينص على أن هناك أربع أرواح شريرة تسمى فينايكا، وهي :

39 Gautama Dharmasūtra, XII. 4-6.

40 Gautama Dharmasūtra, III.2.

41 Āpasatamba Dharmasūtra, II.9.21.1.

42 Baudhāyana Dharmasūtra, II.6.11.12.

43 Baudhāyana Dharmasūtra II.6.11.28.

44 Baudhāyana Dharmasūtra, 1.4.7.1-8.

سالاكانتكا ، وكوسماندارا جابوترا ، ويوسميता ، وديفايا چانا. وحينما تتلبس هذه الأرواح في الإنسان يرى كوابيس أو أحلاما مشوشة مثل مناظر اشخاص حليقي الشعر أو أشخاص نوى شعر ملبد أو يلبسون أردية صفراء. وقد يرى إبلا وحميرا ونوابا، وتتلبس هذه الأرواح في أميرات فلا يصلن الى عروشهن رغم أحقيتهن ، ونساء لهن كل ميزات الاناث لا يجدن لهن أزواجاً، ونساء متزوجات لا تلدن أطفالاً. يل ويحف النساء الصالحات يفقدن أطفالهن وهم صغار، وزراع يفقدون محصولهم.. إلى غير ذلك. ولإزالة تأثير هذه الغيناياكات أو الأرواح الشريرة يقدم كتاب المانتاجرهيا سوترا أوصافا لشعائر استرضاء تلك الأرواح. بخلاف الآلهة الآرية يقدم لهذه الأرواح الزيت والسمك والضمور⁽⁴⁵⁾. وربما كانت "الغيناياكا" من الآلهة غير الآرية الأصل وإذا كانت في نظر الآريين آلهة مخربة، وطريقة استرضائها مختلفة.

ولقد وجدنا تغييراً في توصيف طرق العبادة. ففي الديفا ياجنا، كما هو منصوص عليه في ساتاباتا براهمانا يقدم فقط عود حطب إلى الآلهة، ولكن في كتب أسفالاينا ، وسانكهايانا جريا سوترا توجد ذكر لاسم إلهة انثى تسمى "بهادرا كالي" ضمن الآلهة غير الآرية التي تقدم لها القرابين.

ويذكر كتاب اياستامبا دراما سوترا أن على الملأ أن يجمعوا ما تبقى من طعام ويفسلوه بالماء ثم يقدموه في مكان نظيف بالشمال الى الآلهة روبرا⁽⁴⁶⁾. وهناك تأكيد أنه بهذه الطريقة يسود الرضاء في البيت. ويبدو أن هذه الطريقة في تقديم القرابين للآلهة ترجع أيضاً إلى أصل غير آري.

تأثير البوذية

تعرضت القواعد والنظم التي ارستها كتب "السوترا" للتهديد مرة أخرى من جانب البوذية. وكانت تعاليم بوذا مسجلة في لغة پالی التي يتكلمها الناس. وكانت موجهة لجميع فئات الشعب. ولهذا استطاعت البوذية أن تكسب نفوذاً في وسط الجماهير. كما أنها نادت بالمساواة بين جميع الفئات، وفي ذات مرة وقف أحد شباب براهمانا أسالاينا يتحدى فرد عليه بوذا قائلاً :

"يتمسك البراهمانا بأنهم وحدهم هم الطبقة العليا وأن الآخرين اننى منهم لاثم بيض والآخرين سود، ولأن دماهم نقية بخلاف نماء الآخرين ، ولأنهم هم الأبناء الحقيقيين لبراهما، ولذا من فمه ، مواليد براهما يخلق براهما وورثه براهما. والآن ماذا يقول "جواتاما" عن ذلك "

⁴⁵ Manava Grhyasūtra, II. 14. 1-21.

⁴⁶ Āpastambā Dharmasūtra, II. 2.4.23.

⁴⁷ Majjhima Nikāya, 2.147. ff.

هل للبراهمانا اسلايان ذلك بحق، وقد ولدتهم كغيرهم نساء من البراهمانا اللاتي تاتيهن المادة الشهرية، ويحملن في بطونهن الأجنة ويلدن ويربين أطفالهن، تماماً مثل أي نساء أخريات:

وهكذا أقنعه بوذا بأن الناس جميعاً سواسية.

وكانت فعالية الأضحية أو القرابين من التحديات التي واجهت بوذا أيضاً، وقال في ذلك أن لا فائدة من تقديم الأضحية فإنها كالقلاء حجر في ماء عميق وانتظار ارتداده الى الشاطئ، وبالطبع سيبقى الحجر في القاع^(٤٧).

ويقول "بوذا" أن لا أهمية للنسب بل الأهمية كل الأهمية للسلوك^(٤٨). ومن خلال السلوك السوي يستطيع حتى من ينتمون إلى طبقات دنيا أن يحققوا لأنفسهم مكانة أرفع، ويصلون إلى الإخلاص المطلق الذي اسماء "نيرفانا" أو تالقي المصباح فهو بذلك يجعل الحياة أشبه بالمصباح.

ورغم أن العقيدة البوذية قد تأثرت تأثراً عميقاً بفلسفة اليويانياسادا إلا أنها ترفض مفاهيم البراهما والروح عندهم، ولكنها أيضاً تؤكد أهمية الحياة بدون آلام. فالهياة عند "بوذا" تشبه المصباح، هي كمصباح جديد يضيئه مصباح آخر، تماماً كماكان ميلاد جديد بدون روح تهل. فالخير والشر من الأفعال هي التي تعدد مصير وخط الإنسان في ميلاده الثاني، ورغم أن "بوذا" يرفض طبقة "الفارنا" إلا أنه لم يستطع أن يرفض نظرية "الكارما" التي كان لها دور هام في تبرير وخلع العقلانية على عدم المساواة. ويقول هنا "كن مصباح نفسك، لا تلتمس العون من الغير، اسرع الى التمسك بالحقيقة كالمصباح. فلو مارس كل فرد الأعمال الخيرة في مرات عديدة من الميلاد فإنه سوف يحقق في النهاية المرحلة الأخيرة من النيبانا أو النيرفانا وهي اشتعال المصباح"^(٤٩).

أصل وطبيعة حركة البرهمانية الثانية الهانو والسماوتى

أصبحت البوذية مقبولة في الهند وفي خارجها، وقد حرمت الصفوة الكهنة من وضعهم المتميز. وأدى ذلك إلى عملهم على استعادة صفوة البراهمانيين لمعاونتهم في حوالى القرن الثانى قبل الميلاد. فنتيجة لضعف نظام "الفارنا" وكذلك انتشار الاختلاط بين السلالات الذي تحتم وقوعه، أصبحت معايير النقاء السلالى للصفوة من الكهنة موضع نقاش. إذ كان لموجات المهاجرين التي تابعت على الهند من وقت لآخر

⁴⁸ Samyutta Nikāya, XLII.6.

⁴⁹ Vinaya Mahāvagga, 4.9.

⁵⁰ Buddhist Suttas, II.33.

بشرة أكثر بياضاً حتى من بشرة صفوة الكهنة. وبدأت القواعد التي تصدر عليها الجماعات التي ترجع إلى أصول غير آرية تتخذ لها مكاناً ثابتاً، وفقدت الكثير من العادات الآرية القديمة سيطرتها على الشعب وأصبحت مكروهة. وكان من الضروري في ذلك الوقت أن يدرك صفوة الكهنة أن الديانة الآرية القديمة قد تعود إلى الحياة في صورتها الأصلية، ولقاومة هذا التحدي قام صفوة الكهنة بصياغة أو تأليف نصوص "سمارتية" متعددة، وحملت هذه النصوص الجديدة نفس عناوين أسفار الفيدا القديمة وكانت "مانو سمارتي" هي أول هذه النصوص. وأتبع كتاب المانو نفس الحكم التي كانت في دراماسوترا : فأعقب "مانو سمارتي" نصوص أخرى : ياچنا فالكيا ، ويرا سياتي ، ونارادا ، وكاتيايانا.

وحاولت نصوص المانو جاهدة إحياء الديانة الآرية القديمة ، ولكنها لم تستطع إحيائها في صورتها النقية، وكان الكهنة الصفوة يعتبرون لحظة دين الفيدا وفي ذلك يذكر في المانو أن "البراهمانا منذ ولائتهم هم التجسيد الإلهي للقانون المقدس"^(٥١).

ولتثبيت مكانة الصفوة من الكهنة أحييت المانو أسطورة الرچيفيدا القديمة عن أصل طبقات الفارنا أربع : سمتمهم "أسياد كل الخلق".^(٥٢) وتحدد "مانوسم" واجبات على البراهمانا أداها، ومنها القيام بتقديم قربابين للآخرين.^(٥٣) وقد رفضت "مانو" شعائر الأديان غير الآرية التي كانت سائدة في أوساط البراهمانا. وتوصي "مانو" أن يتجنب البراهمانا الذين يعبدون الأوثان في داخل الهياكل مثل الكهنة ومقدمي الأضحية أو القربابين إلى "الجانا" أو الثينايكا الأريمة، وذلك أثناء تقديم القربابين للكهنة وخدامهم^(٥٤)، ولكن يبدو أن الآلهة التي كان يعبدوا غير الآريين قد أصبحت شائعة بين الآريين ، فمثلاً طبقاً "لسنكايانا جوهيا سوترا" تذكر "مانو" أن على المالك أو صاحب البيت أن يقدم صدقة أو يترك قرباناً تحت اقدام الهيكل^(٥٥)، وتتنص "فايكاناسا سمارتا سوترا" ويوسانا "على أن على الباراسافا وأبن البراهمانى الذى انجبه من امرأة من السودا أو الطبقة الدنيا أن يعبد الإلهة "بهادرا كالى" أو عليه ان يتعلم "السايفاجاما".^(٥٦) ويبدو أنه رغم سماح المانو بأن يقدم المالك القربان إلى "بهادرا كالى" ، فإن الكثير من

⁵¹ Manu Smṛti, I.98.

⁵² Manu Smṛti, I.92.

⁵³ Manu Smṛti, X.75-76.

⁵⁴ Manu Smṛti, III. 152, 164.

⁵⁵ Manu Smṛti, III.89.

⁵⁶ Vaikhanasa Smṛta Sūtra, X.13; Uśanas Smṛti, 36.

الصفوة لم يكونوا يفضلون ذلك حتى في الأزمان الأخيرة. وهناك استثناء واحد في حالة ابن "البراهماني الباراسافا" المولود من زوجة من السوبرا فباستطاعته أن يقدم القرى دون خوف من التلويح (لأنه الباراسافا ليس طاهراً مثل أبيه البراهماني).

ورغم أن المها بهاراتا تعتبر أن "بوذا" هو أحد التشخيصات التي حلت فيها روح فيشتو، فإنها لا تذكر عنه أى مديح، ويقول نص المهاياتا راتا أنه في عصر كالي (أحد الآلهة الفيشنو) ولدت في "بوذا" ابن شوهودانا، ولبست الثياب الصفراء لكي لا أتميز عن الناس. فالسوبرا يلبسون ثياباً صفراء اللون. والكهنة لا يدرسون ولا يقدمون الأضحية، وربما نسي كل من السرونى والسمارتى (٥٧) وتهاجم "الراماياتا" أيضاً "بوذا"، وتصفه بأنه ملحد وإلص (٥٨)

ويشير كتاب فريداً "هاريتى" سمارتى بوضوح إلى أن من واجب الملوك الأريين أن يدخلوا الهياكل التي يعبد فيها "سايفا"، وبوذا، واسكاندا، وشاكتا. ويلاحظ أن سفر مادهايتى في "مانو سمارتى" على وعلى بالاصول غير الآرية وغير الفيدية لهذه المذاهب لحد أنه يعلن أن كل من "البانكاراترا، والغايسنافا، ونيراجرانثا" الخاصة "بالجاينا، والباسوياتا، أو السايفا" جميعهم خارج نطاق عقيدة الفيدا الأصولية. (٥٩) وتؤكد "الكورمابورانا" أن الكثير من السوتريامارضون الفيدا والسمارتى اللذان كان يشيع بين بعض الجماعات مثل جماعات "كاپالا، وبهايراڤا، ويمالا، وقاما"، واراتا "أنهما يضللان العالم، وينبئان على الجهل". (٦٠) وهناك اقتباس من "براهمانادا بورانا" في تعليقات "اليتاكاشارا" عن سفر "ناجنا فالكياسمارتى". كما تقتبس "سمارتى كانديكا" من "شاتريمسانماتا" لتذكر أنه إذا لمس الإنسان أى شخص بوذى أو "باسوياتانى" أو "وجاينا" أو "كوكاتاتيك" أو ملحد أو "دجيجاتى" أو شخص عاش مرتين بخطايا، أو شخص من السوبرا قطعه أن يقتل بملاسه. (٦١) ويبدو أن الفيدا الأربع التي تعتبر من الشياطين أو الأرواح الشريرة حسب نص "مانافا جرهيا سوترا" يأتى ذكرها في "ياجنا فالكيا سمارتى" على أنها إله مفرد. (٦٢) وهناك دليل على أنه في وقت من الأوقات اعتاد المنبئون من أمثال

57 Mahābhārata, 12. 48.2.

58 Rāmāyana, Ayodhya Kāṇḍa. 109.34.

59 Vṛddha Harita Smṛti, XI.143.

60 Medhātithi on Manu Smṛti, II.6.

61 Kurma Purāṇa I. 12. 161-162 quoted in Mīṭākṣarā on Yājñavalkya Smṛti III.

30. Saṅg-trimsan-Māta quoted by Smṛti-Candrika, I.p.118.

62 Brahmananda Purāṇa.

63 Mānava Gṛhyasūtra, II. 14.1-2, Yājñavalkya Smṛti I.281-283.

الكاندالا ، والبيوكاسا أن يتعبدوا في معابد "فينشو" جنباً إلى جنب مع البراهمانيين. حتى أنه كان باستطاعة الكاندالا إقامة معابد خاصة لعبادة «بهايرافا» . وقد ذكر في "نيتيا كاراباداتي" أنه إذا لمس أحد البراهمانيين أى منبذ من أمثال الكاندالا والبيوكاسا الذين يأتون لعبادة فيشنو في المعبد فيحتاج هذا البراهماني إلى الاقتسال.^(٦٤) ويقتبس سفر فيرنا سندهو فقرة من ديفي بورانا التي تذكر أن "الانتياجا" أو المنبوذين يمكنهم إقامة معابد للآلهة «بهايرافا أو سيفا».^(٦٥) ولكن تبين فيما بعد أنه ممنوع على السورا فضلاً عن المنبوذين زيارة المعابد.

المقدسات المتوازية للمسيوح بها

ولقد مر زمان أعلن فيه أن الشعائر الآرية المسماة "اجنيهوترا" أو قرابين النار كالفارچيا مصرح بها أو ممنوعة على يد قياساً في عصر كالي.^(٦٦) وعلى ذلك فقد أتى زمان كانت فيه مراسم الأديان غير الفيدية غالباً مطبقة على يد صفوف الكهنة وفي الهندوسية التي تختلف عن ديانة الفيدا، ورغم اعتراض بعض الصفوة من البراهمانيين فإن معتقدات "البانكراترا" أو "الفائشنافا والباسويات والسايغا" قد أصبحت مقبولة في التقاليد البراهمانية. حيث أصبح "فيينا ياكّا أو جانيسا" هو الإله الرئيسي الذي كان يجب استحثاثه من أول الأمر قبل البدء في أى شعائر، ويعتبر هذا أمراً ملحاً بالنسبة للشعائر التي يجب اتمامها بدون أى عقبات. ويبدو أن من أسباب الأخذ بهذا إغراء الكسب المادى بالنسبة للكهنة البراهماني.

النسيج المعتقد للهندوسية

نظراً لأن شعائر الأديان الآرية لم تبق شائعة وسط الجماهير. شعر كهنة البراهماني أنهم مضطرون للتخلي عن قرابين الفيدا، والأخذ بعبادة مقدسات غير الآريين. لذلك امتزجت وتشابكت الكثير من العقائد الشعبية والعادات والأساطير والقصص التاريخية التي كانت شائعة وكونت نسيجاً معقداً من الهندوسية يصعب عزلها أو تحديد هويتها. وليس من شك في أن الملحنتين العظيمتين (مهابهاراتا ، ورامايانا) وقيرهما من حكايات البيورانا قد أثرت تأثيراً عميقاً وساعدت على توحيد السكان في كل أنحاء شبه القارة الهندية باحتوائها لعناصر من مصادر متعددة. وقام الكهنة ببذل جهود منسقة على مدى قرون عديدة لصياغة

⁶⁴ Nityacarapaddhati, p. 130.

⁶⁵ Nirpayasindhu, III.Devapratistha.

⁶⁶ Vyasa quoted in Smṛtimiktaphala, p. 176.

اساطير ثابتة والعمل على نشرها وكسب شعبيتها. وعلى ذلك أصبحت الهندوسية مزودة بأسس قوية واسعة المجال. ويبدو أن الهندوسية قد اكتسبت في الفترة الممتدة من القرن الثاني قبل الميلاد إلى القرن الثالث الميلادي الشكل الذي استمر لأكثر من ألف ونصف ألف من السنين.

ويمكننا أن نرى ثقافات الشعوب المقهورة في نصوص البورانا وقد تفوقت في قوتها على ثقافة الشعب الأري المنتصر. ومن أوضح الأمثلة على ذلك ملحمة الصراع بين الإله البطل الفيدى المسمى "اندرا" واله رعاة البقر كرشنا فقد تحدى كرشنا اندرا في قوة، ولكى يلقنه اندرا درساً قاسياً جلب مطراً مستعرا لمدة سبع ليال فأمسك كرشنا بأصبعه أحد الجبال ليظل الناس. وفي النهاية انتصر كرشنا ومنع الناس من تقديم القرابين إلى اندرا.

الترتيب الأسطوري والتوفيق بين الأديان

اندمجت عقيدتى (الفيدا و الروبرا) مع الإله الذكر غير الأرى واتخذ الإله الجديد اسماً جديداً هو "پاسوپاتى" كما سعى سيغا الإله الذى يجلب الرخاء واتحدت الآلهة الأمهات وتزوجته. ولكن رغم هذا الترتيب الأسطوري ظلت العديد من الإلهات الأمهات يعبدن كل على حدة. وخلعت على الإلهة الأم ساكتى صفة القوة. ويقال أن ساكتى هي قوة سيغا، ويقال أنه بدونها يتحول سيغا الى سافا أى إلى جسم ميت.

أما "كومارا" الذى يجسد في صورة روح شريرة في نصوص باراسكارا جرهيا سوترا، والذى بناء على نصوص جرهيا سوترا هذه هو المسبب لداء الصرع عند الأطفال الأريين.^(٦٧) كان قد تحول الى البراهمانية ويسمى شبه براهمانى أو سكاندا بمعنى إله قوة الشباب والشجاعة. واعترف به على أنه أول ابن يولد للإله سيغا. والمثل يقال عن الأربعة أرواح المسماة فينا ياكّا الذين كانوا يوصفون بأنهم أرواح شريرة في "المانافاجرهيا سوترا"^(٦٨) ، فقد اتحدوا في إله واحد أطلق عليه الاسم الأرى جانيسا، الذى أصبح الابن الثاني للإله سيغا ،

وبالمثل أيضاً اتحد راما ، وكرشنا مع إله الشمس الرچيفيدى من خلال فكرة أنهما كانا حلولاً لروح إله فيشنو وكانت زوجته هي الإلهة "شرى" التى سميت فيما بعد باسم لاكشمى أو إلهة الثروة. ولقد ساعد

⁶⁷ Pārsaka Gṛhya Sūtra. I 16 24-25

⁶⁸ Mānsva Gṛhya Sūtra. II. 14. 1-21

اندماج آلهة الفيدا مع الإلهات اللاتي ترجعن إلى أصول غير آرية على توحيد الشعوب من مختلف السلالات والثقافات في شبه القارة الهندية. وعلى ذلك أصبحت عبادة الذكر وأوثان الآلهة والإلهات غير الآرية التي طالما ازدهرت في الأريون، جزءاً هاماً من تقاليد الصفوة في الهندوسية الحديثة. والحقيقة أن الهندوسية على مدى القرون العديدة كانت تعطي أهمية ثانوية لآلهة "الفيدا"، والياجنا، والرجيفيدا". وقد ورد في نصوص "براهما پورانا"، ومستيا پورانا " ملاحظة هامة هي وجود "فارنا" واحدة خلال الكراتا أو العصر الأول ولكن في أواخر عهد كالي سيصبح جميع الناس من السورنا^(٦٩) (أي الطبقة الدنيا) .

ثلاث مقدسات رئيسية

وهناك ثلاث فرق دينية هندوسية تكونت أخيراً وتطورت هي : " الفايسانفا" أو عباد فيشنو . "السايفا" أو عباد "سيفا"، والساكتاس " أو عباد ساكتي ، وهي فرق من المتبعدين وتعتبر "فيشنو"، و"سيفا"، و"ساكتي" معبودات هذه الفرق . ويفترض أن هذه المعبودات وجدت بذاتها، وعالمة بكل شيء وقادرة على كل شيء. وحينما يسلم العابد نفسه للمعبودات متفانياً بلا حدود أو قيود فإنه ينتقل إلى سموات ذلك المعبود. وقد يكون هذا التسليم الكامل أو التفاني من خلال عبادة يوجهها "لوثن ريه"، أو بترتيل أناشيد تعبدية أو التفنى باسم المعبود المختار.

وعبادة "الوثن" تتكون من غسل التمثال أو الوثن، وتقديم الطعام والشراب والأزهار وأوراق الأشجار والعطور والموسيقى والرقص. ومع التعبد يتفان من القلب يحو المعبود ذنوب العابد، وبذلك ينتقل إلى سموات المعبود.

ولقد كان التوحيد بين الآلهة والتزاوج بين الآلهة والإلهات من مختلف الأصول وصياغة أساطير شاملة، من العناصر التي جذبت صفوة الكهنة لأنها كانت اقتصادية وما زالت هذه العملية مستمرة حتى الآن. فحينما يظهر معبود جديد وتشيع عبادته يحصل الكاهن البراهماني على حق الكهانة من أبناء الطبقات الدنيا الذين يتبعونه.

⁶⁹ Brahma Purāṇa 229. 52; Matsya Purāṇa, 144.78.

Reference works suggested by the Editor of *Diogenes*:

KOSAMBI D.D., *The Culture and Civilization of Ancient India*, London, 1965.
GONDA J., *Les religions de l'Inde*: vol. I *Védisme et Hindouisme ancien*, Paris, 1962 and vol. II *L'Hindouisme récent*, Paris, 1965.

العنصر الإجتماعى والجنوح

كريستيان ديبيويست

يهدف تطبيق مفهوم العنصر الاجتماعى فى مجال علم الجريمة وقانون العقوبات إلى تحسين البحث الجنائى وتحليل عمليات القضاء الجنائى من منظور مختلف عن المنظورات الشائعة الاستخدام. هذا باختصار هو الهدف الرئيسى من هذا المقال^(١).

أولاً : فرضية قانونية ام إطار تحليلى للغموض فى التعريفات

يعتمد نظام تأديبى مثل قانون العقوبات على تعريف للإنسان قابل للتغير، ويمكن التفكير فيه على اعتبار أنه أخيلة أو على أنه إطار تحليلى. فباعتباره فرضية قانونية يؤخذ أولاً وقبل كل شىء بمعنى أنه يمثل عرفاً تستخلص منه القواعد. ولكن يفترض فى نفس الوقت أن له قيمة علمية من حيث الطريقة التى يفسر بها عناصر معينة من الواقع الإنسانى.

ترجمة : محمد جلال عباس

"Acteur social et delinquance, une grille de lecture du systeme de Justice penale," Colloque Louvain - la - Neuve 1989.

حيث يستخدم هذا المقال الوثائق التفسيرية لهذا المؤتمر كنقطة بداية. وتتضمن ما دار فى الجلسات التحضيرية برئاسة "فراانك تولكينز رئيس " قسم الجريمة والقانون الجنائى بجامعة "كولفين الكاثوليكية". وقد نشرت اعمال هذا المؤتمر تحت عنوان : Acteur social et delinquance, Coll. de Psychologie et sciences humaines, Brussels, Edit. Mardaga, 1990, 475 PP.

وعلى ذلك يعتمد قانون العقوبات الكلاسيكي^(٢) والكلاسيكي الجديد على تعريف الإنسان على أنه كيان مزود بالإرادة الحرة وبناءً على هذا التعريف يعتبر مسئولاً عن أفعاله، ويحق خضوعه للعقاب الصارم.

ومن ناحية أخرى وفي ضوء مؤلفات أواخر القرن التاسع عشر التي سطرها الوضعيون الإيطاليون، من أمثال لامبروزو، وغيرى، وجاروفالو^(٣)، يعتبر الإنسان مرتبطاً بمولد الجريمة، وبذلك اختلف تعريف الإنسان نظراً لأن نقطة الخلاف هنا هي التأكيد على العتمة المطلقة التي تميز السلوك الإنساني. وبناءً على هذا الرأي لم يعد الأمر وضع قانون عقوبات مستند على فكرة العقوبة، بل بالأحرى على قواعد للدفاع أو الحماية الاجتماعية التي تبحث عن وسائل لمنع تكرار حدوث السلوك المنحرف أو حتى منعه تماماً من الوقوع، بالبحث عن وسائل إزالة أسبابه. وفي كلتا الحالتين يكون التفكير في تعريف الإنسان الذي يبنى عليه منطق العمل على أنه "أخيلة" بالمعنى العام لهذا اللفظ، الذي يعرف معجماً بأنه "عملية افتراض موقف معين كي تستخلص منه نتائج قانونية". أو بمعنى آخر، فإن تعريف الإنسان إما على أنه مزود بالإرادة الحرة أو على أنه "كائن مجبر على سلوك"، يكون بمثابة اصطلاح (أو افتراض) تستخلص منه نتائج معينة تتعلق بتعريف العقوبة وتدخل القضاء.

ويتواجد هذا العنصر الإجرائي من التعريف أيضاً حينما نفحصه من المنظور الأخلاقي. فالتحدث عن الإرادة الحرة يرجعنا إلى إمكانية اختيار الإنسان بين عمل طيب وعمل سيء وأن يقرر سلوكه بناءً على ذلك حيث أن هذا التعريف المسبق لضرورة لقبول العمل بفكرة معينة عن الأخلاقيات، ويختلف ترتيب الاختيار الأخلاقي في المنظور الجبري أو العتمي، إذ يبنى على ذلك أن يتدخل المجتمع من خلال نظام الثواب والعقاب، أو حتى من خلال نظام المعاملات والحماية الاجتماعية - هادفاً لتعديل السلوك أو التأثير عليه.

(٢) انظر : Beccaria, Des delits et des peines, 1764

(٣) انظر مثلاً: C. Lombroso, L'Homme Criminel, Paris, Alcan, 1887. ظهرت الطبعة الأولى باللغة الإيطالية لأول مرة عام ١٨٧٦. والطبعة الفرنسية من كتاب : E. Ferri, La Sociologie Criminelle, Paris Alcan 1881

وأخيراً الترجمة الفرنسية لكتاب Garofalo, La Criminologie, Paris. Alcon, 1905

ولكن هذا لا يخرج عن كونه العنصر الأول المتعلق بالتعريف المخضوخ به، فمن وراء فكرة الإرادة الحرة والحتمية أو الجبرية لا يقتصر الأمر على كونها مجرد تعريف يكمن وراءه طريقة معالجة المشكلة، بل إن هناك أيضاً هدفاً يتعرض لعامل وأقصى (وهنا نقصد الحديث عن إطار للتفسير أو إطار تحليلي) (٤).

فحينما أشار الوضعيون الإيطاليون كما لاحظنا إلى التحليل السببي للسلوك الجانح بقصد تفسيره والتدخل على مستوى أسبابه، اعتبروا أن تحليلهم "علمي" وفرقوا بينه وبين التفسير "التجريدي المطلق" لسابقيهم من الكلاسيكيين. أو بمعنى آخر، حاول الوضعيون أن ينقلوا مشكلة الجنوح من مجال القانون ليضعوها في إطار العلم، لكي يقدموا لها بالتالي العلول. وفي الإشكالية المتعلقة بفهم الجنوح والسيطرة عليه، يمكن القول بأن المدخل الذي اتبعه الوضعيون الإيطاليون هو المنظور العلمي الذي يقرر طريقة ادراك يزعمون أنها لاستخلاص أسلوب للسيطرة على أنواع السلوك الإشكالية بواسطة وضع نظام "إجراءات" الحماية الاجتماعية.

ومن ناحية أخرى، كان الكلاسيكيون من رجال قانون العقوبات الذين كانوا يتبعون "بيكاريا" في التأكيد على أهمية فكرة الإرادة الحرة في أواخر القرن الثامن عشر، يستخدمون نفس مدخل تناول المشكلة الذي وضع أصلاً لمعالجة الأمور الأساسية. إذ كان من الضروري أن يعتبر كل كصاحب حق، وأن الجانح أو المنحرف رعية مطلوب منه بموجب العقد الاجتماعي أن يحترم القواعد التي تسمح للمجتمع أن يشكل نفسه ويحافظ على هذا الشكل.

ولكن سرعان ما طغى على هذا المنظور السياسي اتجاه البحث في الواقع السيكولوجي للإرادة الحرة، وطرحته هذه المسألة في أول الأمر على أنها عنصر مباشر من عناصر الوعي، أو حتى كحقيقة واضحة أو أخيراً، ظهر في شكل أكثر ميلاً إلى الأخلاقية على أنها مرتبطة بالشعور بالذنب. وبعد ذلك أخذ المحللون النفسيون طوال القرن التاسع عشر يذكرون هذا الموضوع كي يستبعدوا فكرة الإرادة الحرة

(٤) جاء ذكر تحليل المعلومات باعتبارها إطاراً مرجعياً أو تفسيرياً بصفة خاصة لأول مرة فيما يتعلق بعلم الجريمة في كتاب C. Debuyst, *Modele ethologique et criminologie*, Brussels, P. Mardaga, 1985.

والاتجاهات التي أخذ بها الوضعيون الإيطاليون. ومع ذلك فقد رأينا نقاشاً حاداً حول هذا الموضوع يدور في أوساط الفلاسفة والسيكولوجيين مع مؤلفين من أمثال "تيلبويك"، و"فويليه" وغيرهم ممن انضم إليهم.^(٥)

ولكن مثل هذا النقاش كان يدور حول مسائل عامة للغاية بقصد تجنب نقد الوضعيين الذين كانوا يهاجمون هؤلاء المؤلفين لأنهم لم يأخذوا في اعتبارهم بأهمية الأساسيات السيكلوجية والاجتماعية. وكان من الضروري في مجال التحليل النفسي وعلم الجريمة الانتظار حتى ظهور تيار مذهب الظواهر الذي بدأ في حوالي عام ١٩٢٥، كي يتمكنوا من إعادة المعنى الذي كانوا يناقشون به عن فكرة الواقع السيكلوجي للإرادة الحرة ولوحتى بصورة غير مباشرة، لتكون له مكانة علمية وليصبح ذا فائدة للأغراض العلاجية. وإلى جانب الاعتبارات الخاصة بالفرضية القانونية، وإلى حد ما يتعلق بدرجة الحتمية أو الجبرية، فإن هذه الطريقة الغير المباشرة قد أخذت في الحسبان أيضاً بفكرة الحرية أو المسئولية كما عرفناها، وهنا يجدر بنا أن نشير إلى مؤلفات الأطباء النفسيين الفرنسيين والبلجيكيين من أمثال: "هاسنارد"^(٦)، و"لاجاس"^(٧)، و"دي جريف"^(٨). وكان هذا الأخير، في حوالي عام ١٩٢٠ من بين العاملين في ميدان علاج الجانحين الشواذ، وكان من المعارضين لإرجاع واقع الضربة الشعورية إلى الطريقة الاختزالية، بالربط بين اللامسئولية والتفسير الحتمي. وإذا فقد وجه انتقاده إلى القانون البلجيكي الذي اقترح عليه في نفس السنة، عن الدفاع الاجتماعي النحيمتعلق بهذا النوع من الجانحين.^(٩)

حقاً أن حديثنا عن فكرة الإرادة الحرة كان بطريقة غير مباشرة، إلا أن رأي "دي جراف" يستبعد بالتأكيد وجود أشكال من الجبرية أو الحتمية لها قدرة التأثير على السلوك. ولكن طبقاً لرأي الكاتب لابد من تفهم هذه الأشكال بطريقة أكثر دقة وتعمقاً من أجل الوصول إلى حقيقة أنه حتى بالنسبة لمن هم في حالات شاذة، لا يدركون أنهم مدفوعين بعوامل خارجية ويربون أنفسهم كموامل دافعة لأفعالهم.

(٥) انظر: M. O. Gribomont, Libre arbitre, responsabilite' suggestions criminelles de., 1880 a' 1920, memoire licence, U. C. L., 1989

(٦) Hesnard, A., Psychologie du crime, Paris, Ed. Payot, 1963

(٧) Lagache, D., Le psychologue et le criminel, Oeuvres completes, vol. 2, Paris P. U. F., 1977

(٨) De Greeff, E., Introduction a' la criminologie, Paris, P. U. F. 1948

(٩) "La notion de responsabilite en anthropologie criminelle", Revue de droit penal et de criminologie, Brussels, May 1931.

وفيما وراء فكرة الإرادة الحرة والتفسير الحتمي أو الجبرية التي نادى بها الوضعيون يأتي الإطار التحليلي العلمي ليزيد تعقيد الأمر. إذ يمكن به التعبير عن واقع سيكولوجي وسياسي يصعب التفاوض عنه، ولم تعد له صلة قوية بالفرضيات التي يعتمد عليها قانون العقوبات. ومع ذلك يرجع أحياناً إلى هذه الفرضيات، ويمكن القول بأن الصعوبات الحالية في قانون العقوبات وعلم الجريمة لها بلا شك صلة بوجود شكل من أشكال التضارب وصلت فيه إلى نقطة حرجية.

فكيف يمكن التوصل إلى نتيجة لهذه النقطة الأولى ؟.

يمكن القول بأنه مهما كانت المواقف المتخذة، فإن التعريفات كانت دائماً في غموض، ويرجع ذلك إلى أن هذه التعريفات تتجه بنا أولاً إلى الفرضيات التي لها معان ربما كانت أكثر تعقيداً من المعنى الذي أعطيناها لها حتى الآن. وليس من شك أن هناك قبولا واتفاقا على أن الفرضية هي مصدر القواعد القائمة لحل مشكلات معينة وهي هنا المشكلة التي طرحها ظاهرة الجنوح. ولكن بالإضافة إلى ذلك ويخالف هذا الاتجاه البسيط نحو الاتفاق يوجد أيضاً في التعريف الذي وضعناه للفرضية وهو فكرة النظرة اليوتوبية للأشياء ذلك لأن هذا التعريف يعيل إلى مزيد من الاعتماد على الواقع حتى يتحول المنظور المقترح إلى طريقة معينة يصلح العمل بها مع فرض هذه الطريقة على العمل ذاته.

وفي ضوء القانون الذي كان معمولاً به في ظل النظام القديم، كان لفكرة الإرادة الحرة بالتأكيد هذا الدور الديناميكي في الخيال، وليس في الإرادة، التي تحدث عنها باكاريا وفلاسفة القرن التاسع عشر.

ولقد كان في خلفية ذلك مثالية ما يجب أن يكون، وهي بالتحديد "الإنسان المعقول" ويمكن القول أيضاً بأنه ما أخذ به الوضعيون الإيطاليون في الاعتبار بالنسبة للحتمية وحدها كتفسير للسلوك يمكن وضعه في إطار منظور التطور الدارويني الذي سادت فيه فكرة معينة عما يجب أن يكون عليه تقدم البشرية، ومن المعنى الذي أصبحت له أهميته آنذاك في "إجراءات الدفاع الاجتماعي".

ونتيجة لذلك ظهرت في نفس الوقت البيانات العلمية التي رغم تعديدها كانت في مرحلة البداية تمثل الأسس التي بنيت عليها تلك الفرضيات التي قد تتنوع معانيها. وهذا لا يدهشنا لأن علينا أن نسلّم بأن المعلومات العلمية لا تعبر عن الواقع كما هي ببساطة، ولكنها تمثل عملية إعادة بناء تتم على أساس

الإطارات المرجعية التي هي بالضرورة جزء من المنظور الأيدلوجي الذي يسود في زمان معين ومكان محدد (١٠).

واننا لنشعر بضرورة تقديم هذه الشروح المتعددة لأن لها أهميتها التي تساعد على الرؤية الواضحة لوضع التعريفات الخاصة بمجال اهتمامنا، ولهذه التعريفات وظيقتها كفرضيات (بما تحتويه من أبعاد مثالية) وإطار تحليلي. ومن المهم جداً أن تكون على وعي بذلك. فإذا ما عرفنا الإنسان بأنه "العنصر الاجتماعي" فعلينا أن نستخدم اللفظ في كلتا الحالتين وهذا بالإضافة إلى أننا نفعل ذلك لأن مثل هذا التعريف يبدو لنا أنسب وأكثر قبولاً من التعريفين الآخرين.

ثانياً سبب الأخذ بفكرة العنصر الاجتماعي التعريف وضرورات استخدامه

نبدأ بطرح سؤال عن ماهية التعريف الذي نعطيه لهذا المصطلح .

وهو في الأصل تعريف واسع للغاية، ولذا يجدر بنا أن نحدده وبخاصة لنستخرج عناصره الدقيقة خلال استخداماته، ومن نتائج هذه الاستخدامات، فحينما نتحدث عن "الإنسان المزود بالإرادة الحرة" أو "الإنسان الخاضع للحتمية"، نجد أنفسنا أيضاً أمام تعريفات واسعة لا يمكن تحديد معانيها إلا من خلال استخداماتها، ويندرج تحت اصطلاح "العنصر الاجتماعي" العديد من الأفكار، فلولاً وقبل كل شيء لا يعتبر الشخص كائناً سلبياً يتأتى سلوكه من فعل محتم أو مجبر عليه، وهو ليس بالكائن المجرد للحد الذي يكون الرأي الشخصي الذي يعبر عنه معتمداً على المكانة التي يحتلها في النظام الاجتماعي أو على تاريخه أو مجالات نشاطه، وأخيراً تأتي تسميته بالعامل في إطار العلاقات المتبادلة (بالمعنى الواسع لهذا الاصطلاح)، أو بمعنى آخر "متصرفاً" أو متدخلًا، وأنه بسبب ذلك يواجه سلطات تؤدي أوارها، ومن خلال هذه الأوار أو فيما وراءها، تواجه أهمية إجراءات التعرف على تطور هويته. وتتمثل هذه التوضيحات على قلتها وعموميتها، معالجة أولية يمكننا من أن نتبين، من معرض تاريخ علم الجريمة، الذي لا يعد طويلاً ولكن له وجوده، مواضع الارتباط التي سوف تستقي منها هذه الفكرة معناها الكامل.

(١٠) مفهوم الأيدلوجي هنا هو بالمعنى العادي الذي أورده هـ. ديومونت (H. Dumont في كتابه، Homo aequalis) (Paris Gallimard, 1977) مجموعة الأفكار والقيم أو الصور، المشتركة أو السائدة في وسط اجتماعي معين (ص ٢٧).

والظاهرة الخاصة التي تميز منظور علم الجريمة، هو أنه يقع عند حدود علم النفس وعلم الاجتماع بل وعلم الحياة أيضاً، ولخبرات هذه العلوم المتعددة تقاليدها الفكرية الخاصة التي تأخذ منها فكرة العنصر الاجتماعي المعنى، بل وأيضاً تسود فيها. ومن الأمور الهامة أن تلاحظ كيف تجتمع هذه العلوم بون حدوث أى خلل، وأن تلاحظ أيضاً كيف أن الاعتراضات الرئيسية قد جعلت بالإمكان الإجابة على التساؤلات حول فكرتي الإرادة الحرة والعزم البشري (وقد لاحظنا ذلك فيما سبق أن أوردناه من تعريفات لهما). بهذه الروح سوف نتناول دراسة القليل من النقاط التاريخية التي من الواضح أنها عشوائية، والتي سوف يظهر من اجتيازها نوع من الحكمة أو الاضطرار.

فمن خلال توجه سيكولوجي صحيح، لاحظنا بالفعل وجود تغير في المنظورات بالنسبة لتفسير السلوك الجانح الذي وضعه عدد من علماء الجريمة خلال الفترة من (١٩٢٥ إلى ١٩٣٠)، ويتمثل ذلك بالتحديد في التحول من تحليل يركز أساساً على الصفات المسببة والتي يمكن أن تفسر بها الحركة إلى فعل وتعتبر الرعاية بموجب شيئاً خاضعاً للحتمية، إلى منظور آخر يمكن تسميته بالظواهرية أو مذهب الظواهر، حيث يكون التركيز فيه على الشخص الأول أى "الأنا" بالنسبة للمتعرف وعلى حقيقة أن السلوك الخاطيء يبدو بصورة معينة أفضل الحلول إن لم يكن هو الحل الوحيد، وحول هذا المفهوم، ندر كل مؤلفات عالم الجريمة البلجيكي "دى جريف"، فالشخص الجانح يعتبر "عنصراً" أو مثلاً وفقاً لوجهة نظره التي يهيم اعتبارها حقيقة ولا يمكن استبعادها بالجوء إلى تفسير سببي لها.

وهنا تأتي الطريقة الأولى لتعريف الشخص الجانح على أنه "عنصر"، وبناء على هذه الحقيقة على أن له وجهة نظره الخاصة، بيد أنه هنا ليس بعنصر اجتماعي. أما عبارة "اجتماعي" فهي في الحقيقة عبارة توضيحية. وحينما نتحدث عن وجهة نظر الشخص الجانح، فهي ليست بالنظرة البسيطة على أنها انحراف عن الصواب.^(١١) وقد تصبح لهذا السبب خالية من أى دلالة اجتماعية، وربما ظهرت كتمبير عن عنصر علاجي. والأصح من ذلك هو أنه رأى يعارض الآراء الأخرى، يتخذ مكانه في إطار العلاقات الاجتماعية. وهذا يعني أن الجنوح لا يمكن أن يعرف فقط على أنه فعل سلبي وضعيف، ولكنه أعم من ذلك، فهو تعبير

(١١) ولكنها تؤخذ أحياناً بمعنى مرضي، وهو تقليد ظهر بهذا المعنى كان موضوعاً لتحليلات بيولوجرافية حديثة.

"The Thinking Criminal Cognitive Model of Lifestyle Criminality", Criminal Justice Research Bulletin, U. S. A., Vol.4, No.4, 1989

له اتصال بالمرض الاجتماعي أو هو علاقة قائمة بين المواطن والجماعة، أو بين الجماعات التي تختلف أوضاعها من حيث قوة العلاقات القائمة بينها، وعلى ذلك فإن مثل هذا الاختلاف يجعل عملية الاعتراف أمراً صعباً. وهنا يمكننا أن نتجاوز رأى "دى جريف" ونشير إلى أعمال الطبيب النفساني الفرنسي م. كولين^(١٢). وأتباعه الذين تحدثوا عن المشكلة بهذه الصورة فيما بين عامي (١٩٦٠ ، ١٩٧٠). ونجد بعد ذلك أفكاراً عن المواطن المتصرف بناء على وجهة نظر يرى أنها صحيحة ويجب الاعتراف بها. ولدينا أيضاً ظاهرة وجود صلة بين وجهة النظر والمركز الذي يحتله المواطن في مجال العلاقات المتبادلة أو الاطار الاجتماعي، فإذا كان الأمر متعلقاً بالجروح تصبح المسألة مسألة سلوك مختلف عليه، وربما تكشف هذه العلاقة عن صفة اجتماعية مرضية. وهذه هي الطريقة الأولى في عرض مشكلة العامل الاجتماعي.

وهناك معلومة أخرى يقدمها لنا تاريخ علم الجريمة نجدها في منظور مدرسة شيكاغو الأمريكية (١٩٢٠ - ١٩٣٠). فلقد حاولت هذه المدرسة الفكرية أن تعيد بناء موضوعات التاريخ الطبيعى للرعايا أو الجماعات ممن كانوا في المجتمع الأمريكى خلال هذه الفترة بوصفون بالتحريية الفوضوية. وحاولت هذه المدرسة تصور حلول للتعاشيش فى شروخ نظم الحياة الاجتماعية مثل حياة عصابات الشباب التي وصفها "تراشر"^(١٣). أو على مستوى الحالات الفردية كما وصفها "شو"^(١٤). أو إيجاد حلول معينة للتعاشيش مثل التي توجد لدى بعض الجماعات الهامشية^(١٥). وفى كل هذه التحليلات نجد أن هناك عناصر معينة ترجعنا إلى اصطلاح "ثقافة" (أو فروع الثقافة) التي تعرف بأنّها مجموعة التقنيات السلوكية أو التنظيمات التي يشترك فيها عدد من المواطنين، والتي ينقلونها من شخص لآخر، ومن خلالها يبحثون عن حلول لمشاكل

Colin, M., Etude de criminologie clinique, Paris, Edit. Masson, 1963. (١٢)

Thrasher F., The Gang, Chicago, Univ. of Chicago press 1 st. ed 1927. (١٣)

Shaw, C., The Natural History of a Delinquent Career, Chicago, Univ. of Chicago Press, 1931. (١٤)

L'Ecole de Chicago, Naissance de l'ecologie urbaine, Paris, Edit de Champ urbain, (١٥)

1979. وانظر أيضاً الفصل الثاني في كتاب "Ethnographes a Chicago"

In Hannerø U., Explorer la ville, Paris, Edit, de Minuit, 1980. وبصورة أكثر تفصيلاً في :

Digneffe, F., Ethique et delinquence. La delinquence comme gestion de sa vie, Geneva, Coll. Deviance et Societe', 1989.

الحياة أو يعثرون فيها على تلك الحلول. ويؤدى بنا مثل هذا التعريف إلى القول بأن الثقافة أو فرع الثقافة يمكن أن ينظر اليه على أنه "ابتكار" لأسلوب حياة يبدو فى إطار الحياة الاجتماعية التى يعرفها المواطن شيئاً على أنه يقدم عنصراً فعالاً يمكن معه الإنسان أن يندمج بذاته وبطريقة معينة فى الكيان الاجتماعى. وهذا يعنى أننا هنا أيضاً نجد أن الشخص الجانح، بصورة أخرى ولكنها صحيحة، عنصر اجتماعى، بمعنى أن الجماعة التى ينتمى إليها تقدم حلاً مقبولة أو غير مقبولة لما يواجهه من مشاكل اجتماعية تتعلق بالتعايش .

ويخلاف المنظور التاريخى يمكننا أن نستعرض منظور "السوسيولوجيين" الذين ساعدوا على انتشار فكرة العنصر الاجتماعى ونذكر منهم بخاصة "تورين"^(١٦)، و"كروزييه"^(١٧)، وإن لم يكن نقطة البداية التى ربما كانت ذات اتجاه تشريعى خالص فإن ما يهمنى هنا هو إمكانية استخدام منظورات هؤلاء المؤلفين فى مجال علم الجريمة.

ويمكن القول أن تورين يميز بين الإنسان الذى خضع للتنشئة الاجتماعية، والإنسان الفطرى. فالإنسان الاجتماعى هو الذى يخضع للقواعد، التى يفرضها عليه المجتمع بصورة معينة. ويبدو أن "تورين" يتبنى هنا مفهوم الخضوع للغير عند "دوركهايم" والذى بمقتضاه تعتبر هذه القواعد خارجية بالنسبة للإنسان ولذا فإن الضمير بمعناه البسيط يكون بمثابة انعكاس للنظام القائم^(١٨).

والإنسان الفطرى عكس هذا الإنسان الاجتماعى، فهو الذى إذا واجهته القواعد والألوار الاجتماعية المحددة، فإنه ينادى بالحياة والحرية والابداع^(١٩).

ومن هذا المنظور يحلل تورين صحوة الأقليات التى تواجه سلطة الدولة لأنها لم تحسب حساباً لهويتهم. فتلك الثورات (سواء الفردية أو الجماعية) التى تتفجر ضد الحكم باسم الحرية والهوية أو الذاتية

Touraine, A., Le Retour de l'acteur, Essai de Sociologie, Paris, Fayard, 1984. (١٦)

Crozier, M., Friedberg, E., L'Acteur et le systeme, Paris, Seuil, 1977. (١٧)

P. Tap, La Societe Pygmalion, حول رأى تورين انظر كتاب integration sociale et realisation de la personne, Paris, Dunod, 1988 P. P. 197 - 20.

(١٩) كتاب تورين، السابق الإشارة اليه ص ١٦٦.

هى فى نظر تورين "الوجه الثانى للحياة الاجتماعية" والذى رغم بقائه كخط دفاعى رئيسى يغامر بالظهور باسم "الهوية أو الذاتية التى تزداد فيها الفطرية وتقل فيها الطبيعة الاجتماعية" (٢٠)، وعلى ذلك يصبح من الخطر ممارسة رد الفعل الدفاعى (ضد القواعد والنظم الاجتماعية المحددة) أو تتحول إلى هذه الرغبة "إلى حاجة لا بد من إشباعها، أو احتجاج ضد السلطة التى لا تقتصر على هدم الهوية فحسب بل تحطم أيضاً القدرة على استقلال الأفراد والجماعات فى العمل"، (٢١) وهذا يعنى إقامة أو محاولة إقامة علاقات اجتماعية تتوافر من خلالها إمكانية التعبير عن الهوية الذاتية أو إيجاد وسيلة لها. وفى معرض هذه المرحلة الثانية يمكننا التحدث عن المواطن على أنه "عنصر اجتماعى" فى التعبير عن رأيه أو عن احتياجاته بلفة حوار يشترك بها مع أقرانه ويصبح بذلك "عنصراً اجتماعياً".

وليس من شك فى أن الإطار التحليلي من هذا النوع معقد للغاية، ولكنه يوصلنا إلى التعرف على مشكلة الجنوح من حيث علاقتها بقدرة جماعة أو فرد على ممارسة مثل هذه الحركة الثورية. ومن المؤكد أنه من السهل القول بأن الجنوح صفة تميز الأفراد أو الجماعات الذين يدركون أو يواجهون تحديات متعلقة بالهوية الذاتية، دون أن تكون لديهم إمكانية تحقيق تكامل أو اندماج هذه الهوية فى عملية الاعتراف الاجتماعى، وجددير بالذكر أن "توبيه" (٢٢) قد تعرض لهذه المسألة فى تحليله لجماعات من الشباب فى إحدى مناطق الاسكان الجماعى فى منطقة باريس. فالمشكلة العامة بالنسبة لشباب اليوم كما ذكر تورين، تتمثل فى أن الآراء السياسية ونضال النقابات العمالية قد فقدت قيمتها، ولم تعد تمثل قوة أو طاقة تولد مثل هذه الثورة. فهل لنا أن نفكر فى أن هناك قيما أخرى يمكن أن تؤدى هذه الدور؟ وفى هذه الحالة قد تظهر فكرة الثورة لدى جماعة معينة بصورة مختلفة عن تلك التى شهدناها تورين فى أواسط الستينات .

أما بالنسبة لموضع اهتمامنا تجد أن السؤال مطروح بالفعل، ففي ضوء فكرة العنصر الاجتماعى يمكن تعريف الجنوح على أنه استحالة أو صعوبة تحقيق موقف "الحوار" مع البنيان القائم. فإذا كان الأمر كذلك، فإنه يرجع فى حقيقة الأمر إلى أن اتجاهات العنصر الاجتماعى ذاته (بمفهوم تورين)، يضعنا فى

(٢٠) تورين، المرجع السابق الإشارة إليه ص ١٧٢.

(٢١) تورين، المرجع السابق الإشارة إليه ص ١٧٧.

(٢٢) Dubet, F., La Galere : jeunes et survie, Paris, Fayard, 1987. (٢٢)

موضع المشاركة في وضع النظم، بصرف النظر عن المؤسسة المسيطرة على الأمر - أسواء كانت أسرة أو مدرسة أو مصنع أو مكتب أو منطقة سكنية أو مجتمع. أو بمعنى آخر النظام المسيطر أو المتحكم. فحينما يشعر الفرد أو الجماعة بالانحصار في إطار المؤسسة المسيطرة، يتركز التفكير في السلوك في إطار الاختيار بين التبعة والثورة. وقد يكون الجنوح من هذا النوع.

ويبدو أن رأي "كروزييه" مختلف بعض الشيء، وربما كان أكثر مرونة، من حيث اعتقاده بأن أي مؤسسة مهما كان بها هامش من الحرية ومجال للمناورة أكثر بكثير مما نتصور. فباستخدام استراتيجيات معينة يمكن دائماً الاستفادة من هذه المسموحات. وينضم هذا الإثبات إلى ما يدور في مجال مختلف تماماً هو مجال علم النفس في جدل حول موضوع استدخال (أي جعلها عناصر تأثير داخلية) القواعد (٣٢)

فعلى خلاف ما ارتآه كلا من "بياجيه"، و"كوهلبرج" من أن الأطفال الصغار يدركون أن القواعد الأخلاقية مفروضة عليهم من الخارج، نجد أن مؤلفين آخرين يعترضون على أن الطفل حينما يكون صغيراً يكون قادراً على اختيار وتقدير مدى التأثير الذي تفرضه عليه القواعد الأخلاقية، ويبتكر استراتيجيات معينة لجعل الكبار يأخذون بوجهة نظره. فالاختلاف بين الأخلاقيات الذاتية والأخلاقيات الغيرية التي ذكرها "بياجيه" والتي بموجبها يضع الأولى في المرحلة العمرية حتى سن ١٢ سنة تقريباً ليست ظاهرة بالفعل بهذه الصورة التي ذكرها "بياجيه"، فقد يكون الطفل قادراً على أن يكون عنصراً اجتماعياً قبل ذلك بكثير.

بيد أن المسألة لم تحل هكذا، لأنها تحتاج إلى توضيح أفضل. فحينما تعترض الإنسان مشكلة لا يصبح الأمر مجرد الخروج منها بسهولة أو بإقل تضحية ممكنة. بل إنها تبلغ مبلغ رد الفعل الدفاعي الذي قد يمثل اللحظة التي تحقق فيها إدراك وجود قاعدة، أو بمعنى أدق تصبح مسألة تخليص الإنسان نفسه "بعدالة" عن طريق إقامة علاقات اجتماعية حقيقية يشعر معها الإنسان بأن له مكانة كعنصر في الحوار.

ولتعريف العنصر الاجتماعي في علم الجريمة يجب أخذ هذه الأمور في الحسبان. فإن هذا التعريف يجب أن يكون مركباً وديقاً في نفس الوقت، لأننا نبدأ بالنظر في كيفية توليفه في هذا المجال. على أنه

Lickona, T., (ed.) Moral Development and Behavior, Theory Research and Social Issues (٣٢) sues, New York, Holt, Rinehart and Winston, 1976.

من الواجب فهم علم الجريمة بمعناه الواسع^(٢٤)، وهذا يعنى أنه لا يعرف ببساطة بأنه "دراسة الجريمة والمجرم"، بل يجب أن يتجه بالضرورة إلى دراسة رد الفعل أو الانعكاس الاجتماعي. فلو أن يتجه إلى رد الفعل الاجتماعي الذي يؤدي إلى وضع القواعد ويحدد فيها ماهية السلوك الجاني (هناك دراسات حالية حول هذه النقطة تبين دور جماعات الضغط المختلفة في هذا التحديد كما يتضح من تحليلات تورين التي اسفلنا ذكرها) ، ثم بعد ذلك إلى رد الفعل الاجتماعي الذي يعمل من خلال تطبيق القانون ، حينما يكون هناك ضغوط ظاهرة تهدف إلى الحد من تطبيقه أو توجيهه وحيثما يؤدي الوجود الواقعي للمسموحات الفعالة إلى جعلها تفرض نفسها .

إذا ما تفهمنا علم الجريمة بمعناه الواسع (أي بما يشمله من ردود فعل اجتماعية)، وإذا ما قبلنا تعريف الانسان بأنه أحد العناصر الاجتماعية ، نلاحظ أن القانون يوضع وتطبيقه والانتهاكات التي ترتكب ضده، يصبح وحدة تتداخل فيها الألوان ويصعب الفصل بين عناصرها، بدون تغيير جزء من المعنى الخاص بكل من هذه العناصر. فمن الواضح أن تصديد الإنسان ككائن مزود بالارادة الحرة أو مسير أو مجبر بتأثيرات خارجية تعطينا من الالتزام بالأخذ بالقانون الموضوع وتطبيقاته في الاعتبار، لأن هذه المنظورات تتجه اتجاهاً طبيعياً إلى اعتبار القانون متضمناً حقائق ثابتة موجودة بذاتها ومطبقة بصورة أوتوماتيكية على أساس معيار واحد سبق تحديده لهذا الغرض.

ومع ذلك فإذا عرفنا الانسان بأنه "عنصر اجتماعي" سيصعب الدفاع عن الرأيين اللذين سبق طرحهما في ضوء التحليلات الناتجة عن البحوث العديدة التي تناولت هذين الموضوعين خلال العشرين سنة الماضية. ليس من شك، في هذا الشأن، أن فكرة "العنصر الاجتماعي" في كل من علم الجريمة وقانون العقوبات تعد إحدى وسائل تحقيق تكامل الدراسات وصولاً إلى وجهة نظر شاملة، والتأكيد على أن اتجاهات البحوث في مجالات علم الجريمة المتعددة لا تسير متوازية تماماً دون أن توجد فرص لتداخلها. وهذا هو أهم مبرر لاستخدام المفهوم الذي نقترحه.

(٢٤) يجب ألا ننسى أنه سوثرلاند (١٩٢٧) اضل في تعريفه لعلم الجريمة "عمليات وضع القوانين، ومخالفة القوانين والانعكاسات التي تترتب على مخالفة القوانين" انظر

Vold, The oretical Criminology, N.Y., Oxford Univ. Press, 1958, chap. 14.

ومن ثم فإن هذا الرأي ليس بالجديد.

ثالثاً : فكرة العنصر الاجتماعي

موضوعها من المستويات الثلاثة لعلم الجريمة

هكذا تحليلنا فكرة العنصر الاجتماعي إلى عملية وضع القانون، وكذلك إلى إجراءات تطبيقه وحالات انتهاكاته. كما سبق أن ذكرنا تتداخل هذه العناصر الثلاثة مع بعضها وهو ما تواتينا الفرصة هنا لتوضيحه. بيد أن من المفيد هنا أن نميز بينها ونقدم وصفاً لكل منها. وسيتم ذلك باختصار شديد مع إحالة القارئ إلى التحليلات المفصلة لمختلف العمليات المتعلقة بها والتي نجدها فيما قدم من أوراق في المؤتمر الذي عقد حول "العنصر الاجتماعي والجروح".

ففي المجال التي سنقدمها هنا، سوف نركز على أول هذه العناصر الثلاثة :

عملية وضع القانون، وهو العنصر الذي ما زال رجال علم الجريمة يغلطونه حتى وقتنا هذا .

وضع القانون

عملية التجريم أو التبرئة من الجريمة، هي العملية التي يتحدد بموجبها اعتبار أي فعل أو سلوك معين انتهاكاً للقانون (أو خلاف ذلك) بما يتيح فرصة تقرير استحقاق العقوبة من عدمه، أو اتخاذ أي إجراء آخر. ويبدأ هذا الإجراء في الواقع حينما يزعم العامل المطالبة بالاعتراف بحق في مصلحة يحميها القانون (أو السماح لنفسه بتحقيق مصلحة يمنحها القانون)، وقد يكون هذا التصرف ببساطة تصرفاً مريباً أو جماعياً، يمارس بطريقة نظامية أو غير نظامية.

ولقد ظلت مثل هذه العملية على مدى عشرين سنة من الدراسة، توصف بأشكال مختلفة، بيد أن ذكر المشكلة بهذه الطريقة يمكن أن يكون مثيراً للدهشة، إذ يبدو أن انتهاكات قانون العقوبات أمر واقع مسلم بوجوده منذ القدم، وأنه من الصعب ادراك كيفية كون هذه الانتهاكات نتيجة لقرار معين.

ولعل هذه العقدة، يبدو أن علينا التمييز بين الجرائم، وهو أمر قابل للتنفيذ^(٢٥) بكون أن نتمكن من التوصل إلى حقيقة ما إذا كنا نتعامل مع انتهاكات مختلفة في طبيعتها، فهناك ما قد نسميه نفوذ إلى لب تشريع العقوبات وهناك ما يمكن أن نعتبره "فعل من أفعال التجريم" أو ارتكاب الجرائم في الحاضر، وهو ما يسهل تحليل إجراءاته بصورة مباشرة لأنه واقع في الحاضر.

وتسهلاً للأمر سنبدأ بالعنصر الأخير.

(٢٥) يمكن القول بأن "جارقالز" هو أول من فرق بين الجرائم الطبيعية والجرائم القانونية أو التشريعية.

التجريم فى النصوص وفى الحاضر

يتواجد هذا بصفة خاصة فى قطاعات معينة، وفى قانون العقوبات الاقتصادية نجد أن التحليل الاجتماعى، الذى ظهر بعده ما يسمى بالتحليل السيكولوجى الاجتماعى، فى مجال الاجراءات التشريعية وفى اوساط جماعات الضغط التى تعتبر واضحة النظام، يؤدى الى الكشف عن الطريقة التى بها يحسب حساب لمصالح الجماعات المختلفة التى تظهر اهتماماً بقانون المستقبل. ونجد فى البداية رجوعاً الى القيم الاصلية التى يمكن بها تبرير ما تفرضه نصوص القانون الذى يوضع، ولكن إذا كان الأمر كذلك فى البداية، إلا أن المصالح والقيمة الأكثر شيوعاً تصبح ذات المكانة الاولى كمبررات، رغم انها تعتبر أيضاً المبررات الأكثر تجريدية وعمومية، لأنها قيماً تدور حول أمور يسهل الحصول على إجماع معين عليها. ولكن هذه الخاصية العامة للقيم والمصالح الباقية تقوم فقط بإخفاء الاختلافات والصراعات الكامنة التى تعود للظهور مرة أخرى عندما يصل الأمر الى مستوى تفسير النصوص وتحديد مجالات تطبيقها^(٢٦).

وفى إطار ما أسماه "ج. ريمى"^(٢٧) علم جتماع الحياة اليومية لايد لنا من إعادة كل القوانين التى تتعلق بالتحكم فى البيئة، ليس فقط جانب الهيئات التى تمارس الضغوط المنصوص عليها. وهنا نجد امكانية القيام بحماية المصالح حتى ولو لم تكن متفقة مع منطق الجماعة (السائدة)، بل أيضاً من ناحية الرعايا الذين يجب أن يحترموها.

وحينما نتكلم عن الرعايا يمكننا القول ببساطة انهم المواطنين الذين تحولوا إلى عوامل اجتماعية بمعنى أنه بعد صدور القانون يظهر أيضاً مستوى آخر هو مستوى القائمين بتطبيقه واحترامه، واستخدام قدراتهم فى تفسير النصوص والتفاوض على الاستثناءات الممكنة، وغير ذلك، ومن الأمور الهامة فى هذا المستوى ألا تؤخذ فى الاعتبار فقط المكانة التى يحتلها هؤلاء الرعايا، والتى يكون لها بعض الأثر فى

(٢٦) لرجع عام نذكر هنا تقرير البروفيسور P. Rock الذى قدمه فى المؤتمر الثالث عشر لبحوث علم الجريمة الذى عقده المجلس الأوروبى (نوفمبر ١٩٧٨) تحت عنوان Public opinion and Penal Legislation وانظر أيضاً فى مجلدات Acteur social et delinquenece اسهامات كلأ من P. Landreville (مونتريال) وكذلك P. Lascoumes

Remy, J., Voye, L. and Servais, E., Produire ou reproduire, Sociologie de la vie quotidienne, Brussels, E. V. O., 1978. (٢٧)

السلطة التي بأيديهم، بل لابد أيضاً من الأخذ في الاعتبار بأنواع الاستراتيجيات التي تمكنهم في النهاية من تنفيذ الرأي الذي يعتقونه.

وعلى ذلك قد نرى في ظل هذا المفهوم بعض الضحايا في وضع لا تتواجد فيه قواعد لممايتهم (مثل عدم وجود حماية للمستهلك)، ويعمل هؤلاء الضحايا على تكوين جماعات ضغط لإيجاد مثل هذه القواعد. وبخلاف ذلك يمكننا أيضاً أن نرى رد الفعل من جانب ضحايا القانون، ويرجع ذلك إلى أن مستوى التجريد مفروض على الجميع بطريقة عامة، ومن ثم فهو يولد سوء الاستعمال أو عدم احترام المصالح التي أضفى عليها القانون الحماية، وبمثل مثل هؤلاء الضحايا بطبيعتهم إلى أن يصحبوا عوامل اجتماعية لكي ينتزعوها الاعتراف لقواتهم من خلال أعمال معينة أو من خلال استثناء في إطار القانون.

ويمكن القول باختصار أن العنصر الاجتماعي (متمثلاً على مستوى المواطن الذي يواجهه القانون ولكن له في نفس الوقت دور في تعديده) هو الشخص الذي يرفض أن تحد مكانته ككيان مجرد ولكنه يعلم أنه لكي تكون له مكانة في المجال الاجتماعي، فعليه أن يتعامل مع الأمور بتجرد كامل (J. Remy). وتبين لنا هنا فائدة تطبيق الإطار التحليلي الذي نادى به تورين، والذي يفترض وجود طريقتين يحاول بهما المواطن أن يؤكد وجهة نظره :

أحدهما رد الفعل الاجتماعي ممثلاً في تذكر هويته ومصالحه، والآخر هو إقامة علاقات اجتماعية باستخدام لغة مناسبة للدفاع عن وجهة نظره وطبقاً للتعريف الذي أورده أخيراً يفترض أن قيام العنصر الاجتماعي بدوره بطريقة مباشرة أو غير مباشرة هو القدرة على أداء الدور مع التجريد الكامل. ولكن أشكال السلوك يمكن في الحقيقة تنظيمها أو تثبيتها في كل من هاتين اللحظتين (كما سبق أن عرفنا عند الحديث عن الجنوح). ويمكن مقارنة هذا التحليل بالتحليل الذي قام به دايكايرتز^(٢٨) من المنظور السيكلولوجي حيث تحدث عن شكلي التلازم^(٢٩) فقد فرق دايكايرتز بين التلازم الابداعي أو الخلاق، الذي يحدث حينما تواجه

Duyckaerts, F., La Notion de normal en psychologie clinique. Paris, Vrin, 1954. (٢٨)

(٢٩) يفهم اصطلاح التلازم هنا بمعنى أن جميع السلوكيات قابلة للتلازم، وأنه في حالة وجود موقف مضطرب، فإن المواطن سوف يتصرف بطريقة تكسبه رغباً جديداً متوازناً وهذا هو ما يصفه المؤلف من عبارة التلازم بمعناه الأول. حينما نتحدث عن التلازم بمعناه الثاني فينظر إلى التلازم على أنه متعلق بإطار معياري معين. فيحدث التلازم من عدمه في إطار علاقة الإنسان بمستلزمات معينة مفروضة عليه من الخارج.

التحديات الإنسان، فيفترض أن يبتكر من جديد شكلاً من العلاقات الاجتماعية يستخدم لغة مقبولة للأطراف المعنية المتعددة. ومن ناحية أخرى هناك التلازم بالنكوص. وفي هذه الحالة الثانية قد يأخذ النكوص شكل ميل إلى الانسحاب (وهو في الأمثلة المذكورة بقاء الضحية في موقفها كضحية دون الدفاع عن نفسها)، أو قد يتخذ النكوص سلوكاً عدوانياً تخريبياً وفي كلتا الحالتين لا يمكن استخدام التجريد، أو بعبارة أدق استخدام لغة للتعبير عن وجهة النظر الخاصة. وبضعنا هذا في موقف العجز أمام اختيارين بديلين هما النكوص أو العدوان وهو الموقف الذي نعبر عنه بعدم قدرة العنصر الاجتماعي بالمعنى الذي أوردناه أخيراً على أن يحقق لنفسه المكانة التي يريدها، وبخاصة إذا كان هذا المواطن لا يملك القوة ولا القدرة على إسماع صوته كعنصر ضغط في وضع القانون وتفسيره. إذ يصبح "محسوراً" بين نوعي النكوص. وهكذا يفهم الجنوح ببساطة في هذه الصورة. ويتضح هذا في كتابات "ديوييه" التي يتبع فيها تقاليد تورين. وليس من شك أن هذا يمثل أحد التفسيرات الممكنة فقط، فمن المؤكد أنه بالرجوع إلى جزئيات التساؤل سوف تظهر لنا مشكلات جديدة.

وعلى ذلك فإننا في مجال الجنوح الاقتصادي أو حتى الجنوح المهني يمكننا التحدث عن العوامل بمعنى أنهم مواطنون أو رعايا يشاركون في العلاقات الاجتماعية مع سعيهم المستمر لاختبار حدود القانون باستخدام ما يتضمنه من ثغرات أو أمور منافية للعدالة، وذلك بالتلاعب في إطار حدود المسموح وغير المسموح.

النواة الصلبة في تشريع العقوبات

يصعب تحديد ما يسمى انتهاكات التقاليد عند مستوى وضع القانون وهو الآلية التي يمكن من خلالها ممارسة مختلف أنواع الضغوط لتحديد سلوك مثل الانتهاك أو المخالفة. ويبدو الأمر وكأن هناك نوعاً من الاجماع. فيما يتعلق بهذه الانتهاكات حتى أن القواعد التي تمنحها تبدو واضحة، كما تبدو أنها في نفس الوقت تعدل كل جوانب الحياة الاجتماعية. وتكمن المشكلة بالنسبة لهذه الحالة في معرفة، ما يمثله المواطن المخالف كعامل اجتماعي.

هل القواعد التي تمنع القتل أو السرقة أو الاغتصاب نتيجة لجهود اجتماعية. كانت في وقت من الأوقات تعبيراً عن ضغوط كانت مقاييسها أيضاً تمثل تأكيداً للمصالح والقيم؟

قد يكون البحث التاريخي هنا مفيداً لكي يرينا كيف يكون التجريم في الماضي. ولكن في الحالة الحاضرة هناك على وجه الخصوص قواعد صارمة تحيلنا بلاشك إلى مجموعة أخرى من المشكلات فيصبح التساؤل هنا معرفة هل مازال المواطن المخالف يعتبر عاملاً في الجريمة؟

قد نقول باحتمال كونه عاملاً من أجل المحافظة على القواعد، ليس فقط بشكل عام، بل المحافظة عليها في ظروف معينة. وربما كان كذلك بالنسبة للضغوط التي يمارسها لاطاعة القانون عن طريق التوصية بجزاءات أو أي نوع من الاجراءات لحل المشكلة المترتبة على سلوك الانتهاك إذا أردنا أن نستخدم أي تعريف آخر خلاف العقوبة المحددة لهذا السلوك. وهذا يعني أنه بعيداً عن المنظور التاريخي، يجب أن يتناول ذلك التحليل كل القيم والمصالح المرتبطة بنوع جماعات الضغط التي تحاول إقامة نوع من الجزاء الرادع لنوع معين من الجنوح بمستويات غالباً ما تكون مجردة (مثل الجنوح أو الانحراف الجنسي) (٣٠) الذين لا يُشاهد فيه الفاعل سوى من خلال العنصر المحدد الذي يجعله يدخل في هذه الفئة، والذي بموجبه تتحدد صفاته. ويجب أيضاً أن يتناول نوع جماعات الضغط الذين يتوقعون وجود مجالات لعدم التطبيق أو الاستثناء أو حتى عدم صلاحية العقوبة في أنواع معينة من السلوك. ومن الواضح أن هذا النوع الثاني من الجرائم يحتاج إلى مزيد من التحليل، وسوف نتناوله في القسم الأخير من المقال.

(٣٠) حول هذا النقطة يرجع إلى كل ما قاله "مفسرو الاخلاق" الذين يثيرون حملات لראى نتيجة لأحداث خطيرة، بحيث تصل هذه الحملات إلى أعلى مستويات التشريع، أو قد تؤدي إلى تعديل القانون (نقطة البداية في هذا النوع من التحليل ماجاء في كتاب : H. S. Becker, Outsiders, New York, Free Press, 1 st ed., 1963.

تطبيق القانون وانتهاكه

(1) تطبيق القانون

سواء أكان تتناول المشكلة من ناحية المحاكمة التي يقوم بها القاضي (الذي لديه سلطة إصدار الحكم) أو المحاكمة المؤقتة لتحديد التهمة أو حتى الآراء الواردة في الصحافة أو مثل ذلك، فإن هناك تفاعلاً يقوم فيه أحد الأطراف بقتال الطرف الآخر حتى يطلع على نفسه صفة الجنوح بينما هو يحاول الوصول إلى النتيجة التي يريدها.

في مستوى تطبيق القانون سوف نقتصر على فئتين من الأشخاص،^(٢٩) إحداهما: الذين يشاركون مباشرة وبصورة رسمية في تطبيق القانون رجال (الشرطة، القضاة، المحامون... إلخ) والثانية: الأشخاص الذين يحدث من جانبهم التدخل وهم الجانحون.

فإذا أخذنا الفئة الأولى وهي: فئة معنّى القانون، نفترض إمكانية قيامهم بالمبادرة التي تتجاوز الدور التنفيذي البسيط. ويبدو أن العنصر الأساسي في هذه الفرضية هو القدرة على الاعتماد في تنفيذ القانون على مبادئ عقلانية معينة، تعتمد بصفة خاصة على طريقة تعريف الجانح على أنه المواطن أو الرعية "المزود بالارادة الحرة" أو على أنه فرد يُنظر إليه من خلال "خطورته" أو على أنه "عنصر اجتماعي". ومن الواضح في هذا المستوى أن المندوبين القضائيين، رغم أن لهم هامش عمل إلا أن هذا الهامش غير مطلق، ومن ثم فإن مبادراتهم ترتبط ارتباطاً مباشراً بمكانتهم من نظام المقويات (قاض، ضابط شرطة، مدير سجن، أخصائى اجتماعي، سيكولوجي... إلخ) وكذلك بنوع العلاقة الخاصة المسموح بها لكل منهم مع الشخص الجانح.

ومن جهة أخرى يمكن أيضاً اعتبار الجانحين "عناصر اجتماعية" لأسباب متعددة أولها ما لديهم من إمكانية التدخل بالمفروضة ثم القدرة على رفض الصورة المفروضة عليهم من الخارج، ومن ثم يتجنبون نتائج التفتين. ونجدهم أيضاً رغم تقبلهم لصفة الجنوح المخلوعة عليهم، يعملون على إظهار وجهات نظرهم، ليس

(٢٩) يحتاج التحليل التفصيلي إلى مزيد من الدراسة التطبيقية، وإذ ذلك سوف نتحدث هنا عن الضحية التي تمثل الفئة الثالثة. وما سوف نذكره يمكن أن يؤخذ فقط على أنه وجهة نظر محدودة للغاية تقتصر قيمتها على إبراز العديد من المجالات الرئيسية لربود اللعل. انظر أوراق كل من.

عن طريق دمج الظروف لاجراء المبررات، بل بالعمل من موقع دفاع مثالي أثناء المحاكمة. ومرجعنا هنا هو ملاحظات هيرماس^(٣٢)، وهنا نجد أنفسنا داخل منظور حرج لعملية توقيع العقوبة وما قد يكون عدالة حقيقية تعمل للتغلب على التناقضات.

وأخيراً يتحول الشخص الجاني في إطار تنفيذ العقوبات، بصفة عامة إلى كيان سلبي. ويمكننا تصور نظام قد يسمح له أن يصبح "فعالاً" كما هو الحال في الطريقة التي تتطلب على الصعوبات التي تجعل من إدخاله في المجتمع مشكلة فتوجد بذلك سياسة موحدة تتضمن مسؤولية كل الممثلين.

ب) إنتهاك القانون

وهو المستوى الذي يُنظر فيه إلى الجاني من منظور جنوحه. وسوف نقصر حديثنا هنا حول مسألة واحدة، ففيما يتعلق بفكرة "العنصر الاجتماعي" حينما نتحدث عن الجنوح تبني المشكلة من أول وهلة على أنها العجز أو عدم القدرة على تحقيق مكانة اجتماعية. وقد يرجع هذا العجز إلى أسباب اقتصادية اجتماعية، وهو ما يبينه لنا الأطار التحليلي الذي اقترحه تورين. (ونحن نتمسك هنا بحقيقة هي أن هذا لا يعتبر تفسيراً سببياً يجعل العوامل الاقتصادية الاجتماعية سبباً....) فمن المهم وجود أساس لعملية تحليلية فيها هامش من حرية عمل متاحة للمواطن في حدود علاقة معينة وبنیان اقتصادي معين.

وقد تكون الأسباب أكثر عمقاً من ذلك، وتمشياً مع اتجاه ملاحظات "دايكيرتز" قد نصل إلى ما بعد طريقة التحليل النفسي، ويؤدي بنا ذلك إلى جانب القوانين المتعددة إلى القانون الأساسي، أي إلى القانون الذي يحدد شروط التواجد في المجتمع وشروط التواجد في الحياة الاجتماعية بنية صورة من الصور. ويتكون من مجموع المحرمات أو المنعومات التي تساعد على إقامة النظام الاجتماعي مثل تحريم القتل والسفاح، على اختلاف أشكال التعبير عنها من مجتمع لآخر. ويظهر الجنوح هنا أيضاً على أنه عدم قدرة المواطن على بناء سلوكه وفقاً لهذه الضروريات الأساسية في المجالات الاجتماعية والقانونية^(٣٣).

Hebermas, J., *Morale et Communication*, Paris, Edit. de. Cerf, 1986.(٣٢)

انظر مثلاً القواعد التي يجب أن تطبق في المناقشة على كل مواطن له حق الكلام والممثل أن يشارك في المناقشات وعلى كل فرد أن يكون قادراً على تحدي أي إثبات مهما كان. إلى غير ذلك مما ورد في ص ١١٠ وما بعدها من هذا الكتاب.

(٣٣) انظر ورقة J. Schotte & J. Kinable في *Acteur social et delinquance*

ولئن كان لهذا النقاش ضرورته، إلا أن هناك بعض الغموض، فرغم صحة تأكيد هذا البعد الذي يخلع على مشكلة الجنوح صورة انتهاك للنظام الأساسي، فإن من غير الصواب تحديد مكانها بدقة في ظل شكل القوانين التي هي في الحقيقة تعبير عن الرغبة الاجتماعية، فرغم وجود هذه الرغبة يمكن أن يحدث التضارب بين القانون الأساسي وتلك القوانين، بمعنى الخلاف بين المستوى الأساسي وطريقة التعبير عنها، وبخاصة حيث تستخدم في أشكال التعبير عن السلطة. وحول هذه النقطة تعود المسائل التي نتاولناها في الفقرات السابقة إلى الظهور من جديد .

أما بالنسبة للشخص الجاني، فإن علينا دراسة مشكلة أخيرة في معرض الخلاصة : وهي مشكلة المسؤولية كما تتحدد في إطار فكرة العنصر الاجتماعي، وذلك لأن الجاني لا يعد بصفة مطلقة مجرد شخص انتهك القانون، ولكن أيضاً شخصاً مسؤولاً عن تصرفاته إزاء ضحية انتهكت حقوقها .

فكيف يمكن تناول هذه المشكلة ؟

يبدو ضرورياً أن نذكر ثلاث ملاحظات، أولها أن فكرة المسؤولية فكرة معقدة للغاية، وتعرض المعاني المتعددة التي تطرحها لخطر التداخل الدائم (٣٤).

فولاً هناك المسؤولية الجنائية بالمفهوم التشريعي، والتي تقتضي بالضرورة توفير شروط خاصة أو أركان معينة قبل أن يصبح الشخص مسؤولاً (ومن هذه الأركان السن ، والصحة العقلية). ويأتى بعد ذلك الشعور بالمسؤولية التي يفترض توافرها ليصبح الشخص متهماً بارتكاب فعل نتيجة لما يسميه علماء النفس الاجتماعي إجراءات تحميل المسؤولية (٣٥).

فمن الواضح أن فكرة المسؤولية الجنائية لها أهميتها حيث أنها تمثل وسيلة لاثبات تورط الجاني في جنايته أخذاً في الاعتبار بعدد معين من الضمانات. وتصبح المسألة أكثر دقة حينما يرتبط بهذا عقوبة أو جزاء محدد تلقائياً للمخالفة التي ارتكبت (٣٦) لأن مثل هذا العمل يعتمد على عدد من المفرضيات القانونية المسبقة والتي ترتبط بالخواص الإرادية والوجدانية التي تميز الشخص المتهم.

Debuyst, C., "De la notion du punition a celle de responsabilisation De l'ambiguite (٣٤) d'une problematique," in Normes et voleurs, Centre de recherches de vaucresson, 1987.

J. Leyens, Sommes - nous tous des psychologues ? : انظر مثلاً الكتب الاتية : (٣٥)

Brussels, P. Mardaga, 1983. & Debuyst, C. Modele ethologique et crimimologie, ch.2

"La notion d' infraction comme mode d' interpretation.

(٣٦) تقرير اللجنة الكندية عن تحديد العقوبات.

Reformer la sentence, Une approche canadienne, Feb. 1987.

وعلى هذا المستوى تظهر الصعوبات التي ترجع إلى تعدد معاني اصطلاح المسؤولية. إلى أى مدى تكون المسؤولية، بمفهوم لائحة قانون العقوبات، مرتبطة بالمسؤولية التي يمارسها أشخاص آخرون سواء أكانوا جناة أو مجنبا عليهم أو رأى عام... أو غير ذلك ؟.

ولهذا أهميته لأن الطريقة التي يمارس بها هي التي تحدد العرض الذي من خلاله تتخذ العدالة شكلها، وإذا فلن من الأمور الهامة في معرض العلاقات التي تنشأ هو الوصول بها إلى وجهات نظر المعنيين.

أما الملاحظة الثانية فهي ملاحظة خاصة بطم الجريمة، بمعنى أنه يمكن التساؤل عما تضمينه فكرة العنصر الاجتماعي إلى ما يتعلق بالمسؤولية التي يمارسها الشخص بذاته. فطى هذا المستوى يبدو أنه من الصعب إيجاد استجابة عامة لأن الجنوح في حد ذاته لا يشكل كياناً متجانساً. والنقطة الوحيدة التي تشترك فيها كل مخالفات القانون هي أنها ممنوعة بطبيعتها ولكننا إذا فحصنا سلوك الانتهاك من وجهة نظر الفاعلين نجد أن هذا السلوك يحدث في ظروف مختلفة تماماً عما نراها.

ويمكن القول بأن السلوك الجاني هو السلوك الذي يضع أمام الجماعة مشكلة ليس لها حل أو تفسير. وهناك أسئلة كثيرة يمكن طرحها في هذا الشأن ، ولكننا سنطرح هنا السؤال الذي يمس الجنوح بصفة عامة، وهو من نوع الأسئلة التي تطرحها المحاكم العالمة.

كيف وإلى أى مدى يكون الشخص واعياً بالفعل الذي ارتكبه وبالنتائج التي ترتبت على هذا العمل ؟.

وإلى أى واقع اجتماعي يؤدي بنا ما يظهره التورط أو عدم التورط ؟.

وما الذي يمثله انتهاك القانون، ليس فقط على مستوى وقوع الحدث ، ولكن أيضاً على المستوى الذي نتخذه للواقعة، أى الجانب العقلي والجانب الخيالي للحدث ؟.

يمكن القول بأنه الانتهاك في هذا المضمون له معناه، ومن المهم أن نذكر هذا المعنى حينما يكون الأمر متعلقاً بتدخل الجانب التشريعي.

ويعتمد القيام بذلك على الفكرة القائلة بأن التدخل لا يمكن أن يستمر بلا حدود إذا لم تأخذ فكرة المسؤولية كما عرفناها شكلاً معيناً : فلا يمكننا معرفة قدر كبير من المسؤولية فيما يتعلق بالمخالفة التي ارتكبت (والتي تمثل أحد العناصر)، ولكن المسؤولية التي نجد أنها متعلقة بظاهرة اجتماعية هي التي يهمننا تمييزها بالنسبة لكل من الرعية والمجال والمصطلحات التي نرى أنها ذات الأهمية الكبرى.

ويقود هذا إلى افتراض أن الشخص بصورة أو بآخرى، هو أحد العوامل أو العناصر التي تشكل الواقع الاجتماعي، أو أنه يرى نفسه كذلك إذا اعتبر نفسه ممثلاً .

وهناك ملاحظة أخيرة تؤدي بنا إلى القول بأن الوضع الذي أخذنا به ربما لا يكون هو الوضع المعتاد . حقاً إذا أخذنا فرضية الإرادة الحرة أو العتمية كنقطة بداية، فإن الأنتظار سوف تتجه بصورة رئيسية نحو الشخص الجائع ونحو المسؤولية (أو عدم وجود المسؤولية) المنسوبة إليه، والتي يتم في ضوئها تحديد العقوبة أو (الجزاء) . حتى أن أحد الكتاب مثل دى جريف^(٢٧) قال بأن فكرة المسؤولية كانت هي الرافعة التي يمكن بها للمجتمع أن يحرك الفرد، أي التي تمكن من الاعتراف بمشروعية الجزاء^(٢٧).

وإذا أخذنا فرضية العنصر الاجتماعي كنقطة البداية سيصبح المنظور أكثر تعقيداً وغالباً ما تنعكس بذلك الدائرة . أو يبدو القانون من حيث تحديد مجاله وتطبيقه كنتيجة لفاعل الإنسان وقرارات اتخذها بالاجتماع بكل ما تحتويه من غموض.

وحتى لو كانت القيم التي يرجع إليها هي النقاط الرئيسية المجمع عليها، فإن الطريقة المستخدمة تخاطر بطرح المشكلة وتصبح كما نظن أكثر هدماً للقيم من تأكيدها^(٢٨). ويمكن القول بأن مثل هذه الجدلية تستحق أن نأخذها في الاعتبار.

De Greeff, E., Les Instincts de defense et de sympathie, Paris. P.U.F., 1947. (٢٧)
Debuyst, C., op. cit., ch. 5, "les regles morales et l'ambiguite de reference aux val- (٢٨)
eurs."

زيمل / دريدا^١

بقلم : دينا واينشتين
مايكل أ. واينشتين

في نهاية مقالته «لا خـ (ت) لاف» * + يفكك جاك دريدا^(١) نفسه إذ يتخذ ذبيرة سلطوية بلاغية. إن دريدا يعيد تأمل مناقشته للميتافيزيقا ويعلن أنه «سوف لن يكون (ثمة) اسم «فريد» حتى ولو كان اسما «لوجود»»^(٢) ثم ينعطف بعد ذلك انعطافة ظاهراتية مفاجئة وينادي بموقف أو توجه متميز حيال تأمله: «علينا أن نفكر هذا بغير حنين، مما يعني خارج أسطورة اللغة الأبوية: أو الأمومية الفاصلة، موطن الفكر الضائع، بل علينا، على العكس، أن نؤكد هذا، بالمعنى الذي يعامل به نيتشة التوكيد، بضحكة معينة وخطوة رقص معينة»^(٣).

أن لحظة القرار بالنسبة لدريدا، لحظة اتخاذ موقفه، واستبعاده للبدائل، وتحركه نحو الانفلاق تقع في الفقرة الموجزة الموردة بأكملها عالية. فمن ناحية النفي، ينبغي على المرء أن يرفض الحنين، الذي نجده مكتوبا بالعرف المائل، رغم تضمن مشروع دريدا لاسقاط «الحروف الكبيرة». وعلى المرء أن يفكر بغيره، فثم هنا نوع من الضرورة، إما إرغام لتمد أو القوة القاهرة للظرف التاريخي. ومن ناحية الانتباه، ينبغي للمرء أن يثبت، بنفس الالتحاق، ذبورة دريدا، أو لعله لوغوس مضاد أبدي، بأنه سوف لن يكون ثمة اسم

هامش من المترجم

+ الاخـ (ت) لاف la difference هي الكلمة المفتاح في فلسفة دريدا، فهو يريد أن يجمع في كلمة واحدة معنيين اثنين للفعل الفرنسي differer معنى التمايز والتفارق، ومعنى الإرجاء والتأجيل لهذا يكتبها كما ويرت كما تكتب في الفرنسية difference، ونحن هنا نقترح اعتماد هذه الكلمة العربية- التي سبق أن اقترحها، كأظم جهاد في ترجمته لمختارات من أعمال دريدا - ترجمة هذا اللفظ الفرنسي الغريب.

* يستخدم المؤلفان هنا حيلة «الشطب» الفاصلة بـ دريدا التي تسمح بقراءة ما تم الفساده وهم بهذا يقترحان دون شك امكانية «تلكيك» نصهما الخامس. (ملحوظة من المحرر).

¹ Jacques Derrida, "La Différance", Speech and Phenomena, and Other Essays on Husserl's Theory of Signs, Evanston, Northwestern University Press (French ed. 1968), 1973, pp. 129-160.

(٢) المرجع السابق ص ١٦٠.

(٣) المرجع السابق ص ١٦٠.

فريد، وعلى المرء أن يؤكد نغيا، لكن ليس بمعنى أن يسجل حكما معنوياً، بل عليه أن يعطى أكثر من أمثاله المعرفى. على المرء أن يضع التوكيد موضع اللعب، إذ يضحك ويرقص على نحو معين.

إن دريدا يصدر الأمر باللعب المتحرر في فقرته الحاسمة القريانية. والعنف المصاحب للتفكيك، والمصاحب بالنسبة لدريدا، للكلمة المكتوبة نفسها، ينتهك الحنين، بسبب من كتابته بالحروف المائلة، مما يكشفه ويضعه في موضع الضحية من المقال. إن الحنين، هذا التوجع الناظر للخلف، يوضع موضع اللعب بوصفه النقيض الثنائى... اللعب، وهنا يضيف دريدا الامتياز على اللعب - فاللعب هو ما نقوم بالتفكيك لأجله، والتفكيك شكل من أشكال اللعب وعندما يتخلى المرء عن الحنين، وأيس حتى البحث أو الأرجاء، في «موطن ضائع الفكر»، فإنما هو يلعب. إن التفكيك هو الشكل اللعبي للميتافيزيقا.

والشكل اللعبي مصطلح مأخوذ من كتابات جيورج زيمل. إن أهمية، بل مركزية اللعب في التفكيك الريدائى (نسبة الى دريدا) تؤدي الى امكانية إضاعة التفكيك بواسطة فلسفة اللعب، بواسطة نص يسائل بنية اللعب، والى امكانية إضاعة هذا النص بدوره بواسطة التفكيك. إن زيمل هو الشخص المناسب لدريدا، فكلاهما من اليهود المهمشين اجتماعياً، ويتهمهما معاصروهما باللامنهجية وعدم الجدية واللامسؤولية والانتطباعية. وكلاهما يعقد الامتياز اللعب، من منظور كانطى، رغم أن أحداً منهما ليس بكانطى. وسوف نضع هنا زيمل، الحدائى، ودريدا، بعد الحدائى، موضع اللعب المتبادل عن طريق ما يلائم من كتاباتهما، وسوف نسمح لهما بأن يضىء الواحد منهما الآخر، وينتقده، ويستكمل، بحيث يتخلق مجال لأفكارهما عن اللعب يحتضن كلا الخطابين لكنه يحتفظ لكل بخصوصيته. والهدف هو الحصول على تفهم أفضل لدور اللعب فى الخطاب الفلسفى.

وسوف يعضى اللعب بين نصوص زيمل ودريدا مثل سباق التتابع. فسوف يقوم دريدا، الذى يمثل لعبة الميتافيزيقى ولعبه بالميتافيزيقا اطار هذه الكتابة، بتمرير العصا لزيمل، الذى سوف يقوم بتوضيح الشكل اللعبي كشكل متميز من أشكال الحياة فى علاقة جدلية مع نقيضه الثنائى، الشكل الطبعى. ثم يستعيد دريدا العصا بكل ما خطه عليها زيمل، لكى يقدم لنا شرحا للتفكيك بضيئه شرح زيمل للشكل اللعبي. ثم يقبض زيمل أخيراً على العصا التى انتقش عليها التفكيك ويقدم أحد نصوصه الميتافيزيقية، المجسدة لاستراتيجياته النصية، وقد تحرر فى لعب غير ريدائى تماماً. والمقصود أن تدال الكتابة نفسها على هذا اللعب غير الريدائى تماماً، الذى هو ثمرة تداخل اللعب بين زيمل ودريدا. أى أنه لن يكون هناك

جهد، عن طريق السلب، لاختزال النصوص المختلفة أحدها الى الآخر - فلن نجعل من تفكيك دريدا مثالا بسيطا على شكل زيمل اللعبي، وإن نفهم استراتيجية زيمل للتحليل النصي على أنها مجرد مثال للتفكيك الدريداثي. فالأمر لا يزيد عن أن «المسافة» (زيمل) أو «الاختلاف» (دريدا) بين النصين هو من الضالة بحيث يسمح بوضعهما موضع اللعب سويا، حتى يساعد الواحد في فهم الآخر.

اللبس الرمزي

عندما يناول دريدا العصا لزيمل يعود المرء الى خطاب الحداثة، الذي لا يزال مدفوعا ببعيتا بفزيقا الحضور. لكن ما يعد حاضرا بالنسبة للكاتب/ القارئ، وبالنسبة للنص أيضا بمعنى من المعاني لا يمكن أن نفرض عليه بنية متمركزة حول اللوغوس، أي أن ذلك العاشر لا يمكن وصفه بغير السقوط في تناقضات منطقية. إن الفلسفة الحداثيّة ذات وجهين، فهي ملتزمة بالخطاب المتمركز حول اللوغوس، خطاب الحداثة والغرب بعامه، لكن نقطة انطلاقها هي حضور لا يمكن تعريفه باتساق. إن الحداثة، بالنسبة للحساسيات الدريداثية، يشوبها الحنين، الحنين الى خطاب تصدر عنه كتابة، تنقش «اسما - سيّدا» يتحكم في الحضور. وهذا الاسم - السيد بالنسبة لزيمل هو «الحياة» بالأحرف الكبيرة دائما. ولكن ليس بما يكفى لأنه لا يمكن تعريفها بحيث تقبض على نفسها دائما في الدوال. إن فكرة زيمل عن الحياة تعد مثالا على الكسر *brisure* الدريداثي، رابطة قاصصة. «إن الحياة تدفق يواد المزيد من ذاته كعملية، لكنه ينتج أيضا ما يتجاوز ذاته، «ما هو أكثر من الحياة»، الفاشي» عن تحويل مسار محتوى العملية الى بنيانه. فالحياة مأخوذة بشروطها هي وجود لا يوصف بين المزيد من الحياة/ وما هو أكثر من الحياة، اتحاد للنقائض متناقض في منطق، تكوين من تكوينات كامى، فهو السعى في طلب الوحدة، التي لا يتخللها الصمت، بل تعبط في نشاطها ذاته.

ويظل خطاب زيمل متمركزا حول اللوغوس، لا بسبب منيته، بل بسبب اللغة التي يلؤل بها هذا المنبت. إن الحياة تتميز بعدم خضوعها للتعريف المتسق منطقيا. ونفى هدف التمرکز حول اللوغوس المتمثل في تحقيق الألفة بين الفكر ومحتواه يتم بآليات الخطاب المتمركز حول اللوغوس. فالحنين منتقش في النص الصداثي بصرف النظر عن نية الكاتب لأن النص لا يشكل *problematize* الخطاب المتمركز حول اللوغوس بل يقبل سلطته: والحكم على أن فكر يتم وفقا لنجاحه أو أخفاقه في تحقيق المشروع المتمركز حول اللوغوس، مشروع تصوير الوجود الحاضر باتساق منطقي وضروري، والعصور الذي لا يمكن تعريفه باتساق منطقي سيبدو هاما فقط بسبب أخفاقه في تحقيق التمرکز حول اللوغوس. حينئذ يدخل النص

عنصر مأساوى، مأساة الفيلسوف البطولى وهو يحتاج الوجود من أجل اللوغوس ويضطر الى الاقرار بالفشل. إلا أن عنصرا آخر ينتمى للعداة، ويدخل من ثنائى المأساة: إنها الحياة، بأكثر معانيها رتابة، الحياة تمضى من خلال تشكيلها للمأساة، والكاتب يكتب عن أمور الحياة اليومية بعبارات هذا التشكيل، وينتج فلسفات تقبض على كل الموضوعات ذات الأهمية، بما فيها اللعب، الذى هو تقبض الحنين المأساوى. ويجد المرء فى زيمل تحليلا للعب متركزا حول اللوغوس يتأسس على العجز عن الامساك باللوغوس.

والنص الحاوى لفلسفة زيمل فى اللعب هو مقالته «الخاصية الاجتماعية» Sociability التى ظهرت كأحد أقسام كتابه علم الاجتماع^(٤). إن زيمل يفرس مناقشته لعب فى إحدى النسخ المبكرة لجدله بين المزيد من الحياة/ ما هو أكثر من الحياة، مؤسسا أياها على الثنائيتان المضمون / الشكل، والشكل الطبيعى / الشكل اللعبي. إن اللعب، بالنسبة لزيمل، يتم التفكير به تحت شارة الحنين، ولكنه بسبب هذا يكتسب ثباتا مفاهيميا يفتقر اليه التفكير الديراننى. يبدأ المقال باسترجاع لمقولات زيمل الأساسية، موضوعة فى علاقة جدلية، إن «مضامين» الحياة، أى تنوع الاهتمامات البشرية فى المحل الأول، تجد اشباعا نسبيا لها فى طرق السعى خلفها، أى فى الأشكال. وعلى سبيل المثال، فإن رغبة البشر فى الطعام يمكن السعى إليها من خلال شكل الصيد المنظم اجتماعيا، فالصيد الذى يقوم به بهدف الحصول على الطعام هو شكل طبيعى. ويعقد زيمل الامتياز للشكل الطبيعى، ويجعله تأسيسيا:

على أساس الظروف والماجات العملية، يعمل ذكائنا، وإرادتنا وأبداننا وشعورنا على المواد التى نرغب فى انتزاعها من الحياة . ووفقا لأغراضنا، نمنح هذه المواد أشكالا معينة، ونشغلها ونستغلها كعناصر فى حياتنا فى هذه الأشكال وحدها^(٥).

إن الشكل الطبيعى عملى، بل هو فنى: إنه أداة لاشباع الاهتمامات البشرية، على نحو اقتصرارى. لكن زيمل يدخل فى نصه عندئذ تعقيدا، يسميه «استقلال المضامين». ويمتابة الفقرة التى أوردها لتونا، نجد زيمل يتخلى عن وجهة النظر العملية، ويقرر:

ولكن يحدث أن تتخلى هذه المواد، هذه القوى والاهتمامات، عن خدمة الحياة التى أنتجتها فى الأصل ووظفتها، على نحو غريب. أنها تصبح مستقلة بمعنى أنها لا تعود تقبل أن تنفصل عن الأشياء التى

(٤) Kurt H. Wolff, ed., Sociability (٤) كتاب من علم الاجتماع عند جورج زيمل، نيويورك، فري برس، ١٩٥٠

صفحات ٤٠-٥٧.

(٥) المرجع السابق ص ٤١.

شكلتها وجعلتها بهذا متاحة لاستخدامنا. انها تتجه الى اللعب المر بنفسها ولأجل نفسها، فهي تنتج أو تستخدم المواد التي لا تخدم غرضاً الا تشغيلها (أي هذه القوى) وتحقيقها نفسه^(٦).

ان زيمل يقدم لنا هنا تصويره لنشأة اللعب: على نحو غريب (أي أن اللوغوس يتكسر) تتفصل المضامين المشكلة في الشكل الطبيعي عن غاياتها العملية وتلعب حرة في ذاتها ولأجل ذاتها. وقد ينامر المرء مبشئياً بالقول بأن الشكل اللعبي «يفك» الشكل الطبيعي. إن الشكل اللعبي هو لعب داخل الشكل الطبيعي، بالتعارض مع استخدام الشكل الطبيعي للوفاء بفرغ آخر. انه يتحول ضد الحياة، كما يتحول الولد ضد أبيه، جاعلاً منها مأساة موشكة الوقوع، لكنه يؤكد الحياة أيضاً، مثلاً يسر الولد أباه. ان اللعب هو الخلاص المؤقت من المأساة والعلاج المحتمل للحنين. فهو ليس مجرد واحد من التعبيرات العديدة عن الحياة، كما يذهب الفهم الشائع له، لكنه إحدى الاجراءات الحاسمة الواقعة من الحياة على الحياة. اجراء «غريب» بقدر ما أن الحياة عملية في جوهرها عليها ان تفكك نفسها حتى تكون شيئاً سافراً لجوهرها... أي لعبية.

ان الثنائية الأكثر عمقا في مناقشة زيمل للشكل اللعبي هي *عملي / غير عملي*. أيجب على غير *العملي* أن يكون لعبياً؟ يبدو زيمل وكأنه غير متأكد. فهو يتابع كتابته ويورد العلم والفن والقانون كأشعة على استقلال المضامين. إن العلم يحرر الذكاء من خدمة «الصراع من أجل البقاء» ويجعل من «المعرفة الدقيقة بسلوك الأشياء» «قيمة في ذاتها»، أما الفن فيريح تأويل الإدراك الحسي من عناء خدمته للغايات العملية ويجعل من التأويلات «غايات في ذاتها»، والقانون ينسى أصول السلوك الذي يوصى به والمتحررة في الحياة العملية حتى يجعل من الالتزام بتوصياته هدفاً في ذاته. لكن زيمل لا يطابق بين أي من هذه الأمثلة الهامة للاستقلال وبين اللعب. بل الحق أن العلم والفن والقانون تردّد أصداء الثلاث الأفلاطوني الجهم: الحق والجمال والخير. إنها تدلل على «التحول الكامل» من تعيين الأشكال بواسطة مواد الحياة، الى تعيين موادها بواسطة أشكال أصبحت قيماً عليها، وهو التحول الذي «لعله يظهر عمله بالوسع ما يمكن في مجموعة الظواهر العديدة التي ندرجها تحت اسم اللعب»^(٧). ان اللعب يحدث عندما يظهر الاستقلال عمله بالوسع ما يمكن، أي أن العلم والفن والقانون و (هل نجروء أن نضيف؟) الميثافيزيقا هي أشكال ناقصة من اللعب

(٦) المرجع السابق ص ٤١.

(٧) المرجع السابق ص ٤٢.

لا زالت تلترزم ببعض الجدية، بشيء عليها أنجاهه، سواء أكان هو المعرفة الحقيقية (العلم) أم التعبير الأمين (الفن). فهي تستطيع أن تكون مأساوية، تتسلط على الحياة، أو تكون تعبيرا عن ازدهارها، ولعبها؟.

إن الاشكال التي تنتجها «قوى الحياة الحقيقية، وحاجاتها واندفاعاتها» في اللعب الزيملي تصبح «مضامين مستقلة داخل اللعب نفسه، أو بالاحرى، بوصفها لعبا»^(٨) أما أنواع الاستقلال الأخرى – العلم والفن والقانون – فهي تمثل من بعض الوجوه استكما لا للأشكال الطبيعية، التي تحرر بمعنى أنها تتخلص من عبء الفرض العملي، لكنها تتفقد بمبدأ قيمة (متعالية): فالعلم يستكمل المعرفة، والفن يستكمل أشكال الإدراك الحسى، والقانون يستكمل الطاعة. لكن اللعب لا يستكمل – اللعب يلعب. ويورد زيمل، بين أمثلة أخرى، مثال الصيد. فهنا نجد شكلا «أخذ من مجرى الحياة الدفاق» وتحرر من «مادته بثقلها الكامن فيها»^(٩)، إن رياضة الصيد ليست استكما لا لشكل الصيد الطبيعي، كما قد يعد العلم استكما لا لشكل المعرفة الطبيعي، بل إن رياضة الصيد تلعب بالصيد العملي، إذ تقوم بكل حركاته لكنها تنقلها الى نظام للدلالة يعقد الامتياز لمتع المطاردة، واثارتها، دون التفات الى هدف الحصول على الطعام. انها توشك أن تكون تفكيكا للشكل الطبيعي، يعتق من ربح الثقل ويثبت فيه «المرح والمغزى الرمزي»^(١٠). فهي ليست مأساوية، لا بمعنى أنها تستدير ضد الحياة ولا بمعنى أنها تخضع مضامينها لنظام جديد، رغم أن عليها أن تستقى «عمقها وقوتها» من الحياة ولا أصبحت لعبا «فارغا»، بالمحاكاة الريدانية، فان على اللعب أن يحمل «أثر» أصله بغير أن يعيد انتاجه. وإن كان الثقل هو الشارة المادية الدالة على التمرکز، فان اللعب يراوغ التمرکز بازاحته للغايات العملية والامتناع عن فرض أى غايات (روحية) جديدة.

إن ملاحظات زيمل العامة عن اللعب هي مجرد تخطيطات أولية للمفهوم ترشد القارئ الى مناقشته «لخاصية الاجتماعية»، وهى عنوان المقال، أن الخاصية الاجتماعية هي الشكل اللعبي لعملية الاجتماع، التي تمثل كافة أشكال المجتمع أو الحياة الاجتماعية. وبما أننا نتجد الاجتماع في شكله الطبيعي وسط السعى والتناحر البشريين فهو لا يبرز بذاته أبدا لأنه دائما يحى أو يخفى تحت وجهة النظر العملية. لكنه يتخضع عندما ينهار (كما تدلل مناقشة زيمل «للمدينة الكبرى»)^(١١)، أو عندما يصبح هو هدف سعيه

(٨) المصدر السابق ص ٤٢.

(٩) المصدر السابق ص ٤٢.

(١٠) المصدر السابق ص ٤٣.

(١١) كورت وولف (محرر) المدن العواصم والحيط لعلى: نيويورك، فرى برس، ١٩٥٠، صفحة ٤٠٩.

الخاﺻﺮ، ﻋﻨﺪﻣﺎ ﻳﻠﻌﺐ ﻣﻊ ﻧﻔﺴﻪ ﻛﻌﻤﻠﯩﻴﻪ ﻣﺒﻨﯩﻴﻪ ﻟﯩﺲ ﻟﻬﺎ ﻫﺪﻑ ﺁﺧﺮ. ﻭﻋﻠﻰ ﻧﺠﻮ ﺗﺠﺴﯩﺪﻯ، ﺗﻠﻌﺐ ﻟﻌﺒﻪ ﺍﻟﺠﻤﺎﻋﯩﻲ (ﺍﻟﺨﺎﺻﯩﻴﻪ ﺍﻟﺠﻤﺎﻋﯩﻴﻪ) ﺁﺳﺎﺳﺎ ﻓﻲ ﺍﻟﻤﺠﺘﻤﻌﺎﺕ ﺍﻟﻤﺤﺘﻀﺮﻩ ﻋﻦ ﻃﺮﯨﻖ ﺍﻟﻜﺎﻡ ﻓﻲ ﺍﻟﻤﺎﺩﯨﺔ. ﻓﻬﻲ ﺗﻈﻬﺮ ﻧﺴﯩﺠﺎ ﻣﻔﺘﻮﺣﺎ، ﺍﺫ ﺗﺴﺘﺠﻢ ﻛﻞ ﺍﻟﺌﻬﺘﻤﺎﺕ ﺍﻟﺨﺎﺻﻪ ﺑﺎﻻﺷﻜﺎﻝ ﺍﻟﻄﺒﯩﻌﯩﻴﻪ ﻭﺗﻌﯩﺪ ﺗﺸﻐﯩﻞ ﺧﻄﺎﺑﻬﺎ ﻛﻮﺳﯩﻠﻪ ﻻﺑﻘﺎﺀ ﺍﻟﺘﺠﻤﻊ ﺩﺍﺋﺮﺍ ﻓﻲ ﻣﺮﺡ، ﺑﺪﻻ ﻣﻦ ﺍﻟﺴﻌﻰ ﺧﻠﻒ ﺁﻫﺪﺍﻓﻬﺎ ﺍﻟﺄﺼﻠﯩﻴﻪ. ﺍﻥ ﺍﻟﺨﺎﺻﯩﻴﻪ ﺍﻟﺠﻤﺎﻋﯩﻴﻪ ﺗﻜﺘﺴﻊ ﻓﺎﻋﻠﯩﻴﺘﻬﺎ ﺩﺍﺧﻞ ﻟﻌﯩﺒﺎ ﺑﻨﻔﺴﻬﺎ، ﺍﺫ ﺗﺘﻄﻠﺐ ﻣﻨﻪﻡ ﻟﺒﺎﻗﻪ ﺗﺤﻞ ﻣﺤﻞ ﺍﻟﺌﻨﻀﯩﺒﺎﻁ ﺍﻟﺬﻯ ﺗﻘﺮﻏﻪ ﺍﻟﺌﯩﺸﺎﺀ ﺫﺍﺕ ﺍﻟﺌﻬﺘﻤﺎ ﺍﻟﻄﺒﯩﻌﻲ.

ﻟﺬﺍ ﻗﺎﻥ (ﺍﻟﺒﺎﻗﻪ ﻫﻨﺎ ﺫﺍﺕ ﺁﻫﻤﯩﻴﻪ ﺧﺎﺻﻪ، ﻓﺤﯩﺸﺎ ﻻ ﻳﻮﺟﺪ ﺍﻫﺘﻤﺎﻡ ﺧﺎﺭﺟﻲ ﺍﻭ ﺁﻧﺎﻧﻲ ﻣﺒﺎﺷﺮ ﻳﻮﺟﻪ ﺍﻟﻐﺮﺩ ﻓﻲ ﺿﺒﻂﻟﻪ ﻟﺬﺍﺗﻪ ﺧﻼﻝ ﻋﻼﻗﺎﺗﻪ ﻣﻊ ﺍﻟﺂﺧﺮﯨﻦ، ﺗﻘﻮﻡ ﺍﻟﺒﺎﻗﻪ ﺑﻬﺬﻩ ﺍﻟﻮﻇﯩﻔﻪ ﺍﻟﺌﻨﺘﺰﯨﻤﯩﻴﻪ. ﻭﻟﻌﻞ ﺁﻛﺜﺮ ﻣﻬﺎﻣﻬﺎ ﺟﻮﻫﺮﯨﻴﻪ ﻫﻲ ﻭﺿﻊ ﺍﻟﺤﻮﺩ، ﺍﻟﻨﺎﺗﺠﻪ ﻋﻦ ﻣﻄﺎﻟﺐ ﺍﻟﺂﺧﺮﯨﻦ، ﻋﻠﻰ ﻧﺰﻭﺍﺕ ﺍﻟﻐﺮﺩ، ﻭﻧﻮﺍﺯﻋﻪ ﺍﻟﺬﺍﺗﯩﻴﻪ، ﻭﺭﻏﺒﺎﺗﻪ ﺍﻟﺬﻫﻨﯩﻴﺎﺍﻟﻤﺎﺩﯨﻴﻪ^(١٢).

ﺍﻥ ﺍﻟﺒﺎﻗﻪ ﺣﻘﺎ ﻫﻲ ﻣﺎ ﻳﻌﯩﻞ ﺍﻟﺠﻤﺎﻋﯩﻲ ﻣﻤﻜﻨﺎ ﻛﻠﻌﺐ ﺣﺮ ﻟﻠﺠﻤﺎﻋﯩﻲ ﻳﺘﺤﺪ ﻓﻲ ﻧﻔﺲ ﺍﻟﻮﻗﺖ ﺑﺸﻜﻠﻪ ﺍﻟﺨﺎﺻﺮ ﺑﻪ. ﺍﻧﻬﺎ ﺁﺧﻼﻗﯩﻴﺎﺕ ﺍﻟﻠﻌﺐ ﺍﻟﺠﻤﺎﻋﯩﻲ، ﻗﺎﻧﻮﻥ ﺍﻧﻀﯩﺒﺎﻁﻲ ﺩﺍﺧﻠﻲ ﻳﺤﺪﺩ ﻟﻠﺮﻗﺲ ﺧﻄﻮﺍﺗﻪ ﻓﻲ ﺍﻏﻼﻝ ﺍﻟﻤﺮﺡ. ﻭﻣﻦ ﺧﻼﻝ ﺍﻟﺒﺎﻗﻪ ﺗﺼﯩﺮ ﺍﻟﺨﺎﺻﯩﻴﻪ ﺍﻟﺠﻤﺎﻋﯩﻴﻪ ﻫﻲ ﺍﻟﻜﺴﺮ ﺑﯩﻴﻦ ﺍﻟﺤﯩﺎﺀﻩ ﻭﺍﻟﺸﻜﻞ: «ﺍﻥ ﺍﻟﺨﺎﺻﯩﻴﻪ ﺍﻟﺠﻤﺎﻋﯩﻴﻪ ﻫﻲ ﺭﻣﺰ ﻟﻠﺤﯩﺎﺀﻩ ﻛﻤﺎ ﺗﻈﻬﺮ ﺍﻟﺤﯩﺎﺀﻩ ﻓﻲ ﺗﺪﻗﻖ ﻟﻌﺐ ﺳﻪﻟﻞ ﻭﺳﻌﯩﺪ، ﺍﻻ ﺍﻧﻬﺎ ﺁﻳﻀﺎ ﺭﻣﺰ ﻟﻠﺤﯩﺎﺀﻩ»^(١٣) ﻭﻳﺸﯩﺮ ﻟﻌﺐ ﺯﯨﻤﻞ ﺑﺎﻻﺣﺮﻑ ﺍﻟﻤﺎﺋﻠﻪ ﺍﻟﻲ ﺍﻟﺌﻤﺘﯩﺎﺯ ﺍﻟﺬﻯ ﻳﻀﻔﯩﻪ ﻋﻠﻰ ﺍﻟﻠﻌﺐ ﺑﻮﺼﻔﻪ ﺍﻟﻄﺮﯨﻘﻪ ﺍﻟﺘﻲ ﺗﺰﻭﺭﻥ ﺑﻬﺎ ﺍﻟﺤﯩﺎﺀﻩ ﻋﻠﻰ ﻧﻔﺴﻬﺎ، ﻣﺎ ﻻ ﻳﻤﻜﻦ ﻭﺻﻔﻪ ﺑﺎﺳﻠﻮﺏ ﻭﺍﺣﺪ، ﺑﻞ ﻳﻤﻜﻦ ﻗﻄﻖ ﺁﻥ ﻳﻨﻘﺶ ﻛﺎﺧﺘﻼﻑ ﻓﻲ ﻋﻼﻣﺎﺕ ﺍﻟﻜﺘﺎﺑﻪ ﺑﻤﺎ ﻳﺴﻤﯩﻪ ﺩﺭﯨﺪﺍ ﺍﻟﺨ (ﺕ) ﻻﻑ.

ﺍﻥ ﺍﻟﺨﺎﺻﯩﻴﻪ ﺍﻟﺠﻤﺎﻋﯩﻴﻪ ﻫﻲ ﻓﻮ ﻧﻤﻮﺩﺝ ﺯﯨﻤﻞ ﻟﻠﻌﺐ، ﺍﻟﺬﻯ ﻳﻨﯩﻐﻲ ﻟﻪ، ﻣﺎﺩﺍﻡ ﺍﻟﺴﻢ - ﺍﻟﺴﯩﺪ ﻋﻨﺪ ﺯﯨﻤﻞ ﻫﻮﺀ ﺍﻟﺤﯩﺎﺀﻩ، ﺁﻥ ﻳﻜﻮﻥ ﻟﻌﺒﺎ ﺣﯩﺎ (ﻟﻌﺒﺎ ﺣﯩﺎ، ﻭﻟﻌﺒﺎ ﺣﯩﺎ)، ﺍﻟﻠﻌﺐ ﺣﯩﺎﺀﻩ، ﻭﺍﻟﺤﯩﺎﺀﻩ ﻟﻌﺐ. ﺁﻣﺎ ﺑﺎﻟﻨﺴﺒﻪ ﻟﺪﺭﯨﺪﺍ ﻓﻨﻤﻮﻧﺠﻪ ﻟﻠﻌﺐ ﻫﻮ ﺍﻟﻜﺘﺎﺑﻪ ﺍﻟﺘﻔﯩﻜﯩﻴﻪ، ﻭﺍﻟﻌﻼﻗﻪ ﺑﯩﻴﻦ ﻛﺘﺎﺑﻪﺕ ﻭﺍﻟﻜﺘﺎﺑﺎﺕ ﺍﻟﺂﺧﺮﻯ، ﺍﻟﻨﺼﺮ ﺍﻟﺬﻯ ﻳﻔﻜﻜﻪ. ﺍﺯﺍ ﻛﺎﻥ ﻟﺪﻯ ﺩﺭﯨﺪﺍ ﺍﺳﻢ «ﺳﯩﺪ» ﻓﻬﻮ «ﺍﻟﻜﺘﺎﺑﻪ»، ﻭﻫﻮ ﻳﻤﺎﺭﺱ ﻣﻦ ﺍﻟﻜﺘﺎﺑﻪ ﺷﻜﻼ ﻫﻮ ﺷﻜﻠﻬﺎ ﺍﻟﻠﻌﺒﻲ. ﺁﻥ ﺍﻟﻌﺴﺎ ﺍﻟﺘﻲ ﺳﻮﻑ ﻳﻤﺮﻫﺎ ﺯﯨﻤﻞ ﻟﺪﺭﯨﺪﺍ ﻣﻨﻘﻮﺷﻪ ﻋﻠﯩﻬﺎ ﺁﺧﻼﻗﯩﻴﺎﺕ ﺍﻟﺒﺎﻗﻪ: ﺍﻥ ﺍﻟﺘﻔﯩﻜﯩﻲ ﻛﺘﺎﺑﻪ ﻟﺒﻘﻪ، ﺗﺤﻞ ﻣﺤﻞ ﺍﻟﻜﺘﺎﺑﻪ ﺍﻟﺘﻲ ﻳﻀﺒﻂﻟﻬﺎ ﺷﻲﺀ ﺍﺣﻖ ﺑﻬﺎ، ﺣﻀﻮﺭ ﻳﺘﺤﺪﺕ ﻟﻠﻜﺎﺗﺐ، ﻟﻮﻏﺮﯨﺲ، ﻭﺯﯨﻤﻞ، ﻗﺮﺏ ﻧﻬﺎﻳﻪ «ﺍﻟﺨﺎﺻﯩﻴﻪ ﺍﻟﺠﻤﺎﻋﯩﻴﻪ»، ﻳﻠﻌﺐ

(١٢) ﻛﻮﺭﺕ ﻭﻭﻟﻒ، ﺻ ٤٥ ﻓﻲ ﺍﻟﻤﺮﺝ ﺍﻟﻤﺰﻛﻮﺭ ﻣﺎﻣﺶ ﺭﻗﻢ ٤.

(١٣) ﻧﻔﺲ ﺍﻟﻤﺮﺝ ﺻ ٥٥.

الى امكانية التفكير عن طريق تحويل ثنائية الحياة/ الرمز الى لفظة «اللعب الرمزي». «ان الحياة المستقلة المنظمة ذاتيا، والتي تحققها الجوانب السطحية في التفاعل الاجتماعي» يمكن ان تعد من وجهة النظر العملية في «الخاصية الاجتماعية» «انعدام الحياة أليا ضعيف الأهمية». أو من منظور اللعب «لعبا رمزيا تجسد مطالب الجمالية أكثر ديناميات الوجود الاجتماعي العريض الغني رهافة ورقيا»^(١٤) وكما قد يجد النقاد في التفكير الديداني، من موقع البرامج السياسية المتميزة، مجرد تلاعب بالنصوص ألي وضعيف الأهمية، فقد يعده بعض الكتاب الأكثر لباقة لعبا رمزيا ممتعا، كتابة ترمز للكتابة، وتلعب بالرموز في غياب مدلولاتها.

التفكير

لقد أدلى جون د. ميرفي بالملاحظة التالية: «الواضح أن دريدا يبنى «تفكير» التراث المستوحى من سوسير، بحيث تصير اندفاعا اللغة حرة في اتباع مصيرها الذي تختاره لنفسها»^(١٥) وهذا التراث السوسيري، الذي يطابق دريدا بينه وبين «الغرب» يقوم على التفرقة بين الشيء الذي تدل عليه اللغة، والذال اللغوي بافتراض أن «موضوعا ما للدلالة موجود في العالم، وأن مفهومنا ما قبلها يمثلته»^(١٦). وهذا الافتراض هو ما يطلق عليه دريدا «التمركز حول اللوغوس»، وهو المذهب القائل، اذا استخدمنا كلمات ريتشارد رورتي^(١٧)، بأن الفلسفة هذ مرآة الطبيعة. أما تأويل ميرفي «لمشروع» دريدا فهو يناسبنا هنا لأنه عالم اجتماع سيتولى الرد على دريدا من أجل خطاب التفاعلية الرمزية، الذي تأثر كثيرا بكتابات زيمل، وهو بسيط ماهر، قادر على وصل دريدا بالرغبة في اللعب، مما يتطلب الخضوع للعب اللغة، أو «حريتها في اتباع مصيرها الذي تختاره لنفسها»، تماما كما تتطلب الرغبة في لعب المجتمع، والاستمتاع بالخاصية الاجتماعية، الخضوع للعب الاجتماع. ان ميرفي يقدم لنا مفتاح، أو نقطة ارتكاز، دريدا الزيملي، لأن ذلك الديدان هو المعنى بالخطاب في هذه الكتابة، دريدا اللاعب. ان التفكير هو الشكل اللعبي للميتافيزيقا، الذي تحدد الآن بصفة حرية اللغة، وليس حرية الفرد الذي يتكلم اللغة أو يكتبها، تماما كما أن الخاصية

(١٤) نفس المرجع ص ٥٦.

(١٥) John W. Murphy، «جاء دريدا، القطابة المؤدية الى تفكير القطرة السليمة، بينجين العدد ١٢٨، ١٩٨٤، صفحات

١٢٥ - ١٤٠.

(١٦) المرجع السابق ص ١٣٢.

(١٧) Richard Rorty، الفلسفة ومرآة الطبيعة، برنستون، مطبعة جامعة برنستون، ١٩٧٩.

الاجتماعية هي حرية من يجتمعون، والذين ينبغي عليهم الانضباط حتى يستمتعوا بحريتها، حتى يشاركوا فيها.

ان دريدا يقدم لنا شرحا وافيا سهلا لما يمكن ان يسمى بممارسة التفكير في حوار له مع هنري روز^(١٨)، حيث يصل بين كتابته التفكيرية وبين المتعة واللعب. ان قالب الحوار يطلق العنان لدريدا في الكلام عن الكتابة، بمعرفته أن كلامه سينقش في شكل نص مكتوب. فهو هنا يسمح له ويرغم في نفس الوقت على الدخول في محادثة، على أن يكون من الاجتماعية بحيث يحاول أن يرضى طالبا طالبا يرجو منه سهولة أكثر في الفهم مما يطيب له تحقيقه في كتابته. وعنوان الحوار «استلزامات» هو نص مميز يقابل المرء فيه دريدا على ملعب الكلام، خارج ملعبه هو، ملعب الكتابة، ولكن مع الاحالة المستمرة اليه.

ان دريدا في اقترابه الأول من وصف التفكير يسميه «عملية، نصية فريدة ومتمايزة»، إن شئت، لا تخص حركتها غير التامة نفسها بأية بداية مطلقة، وهي رغم استفادها التام في قراءة نصوص أخرى الا أنها على نحو ما لا تحيل الا الى كتابتها الخاصة^(١٩). هاهنا، في بداية تعليقاته، نجد تقريبا بين التفكير والشكل اللعبي، فالتفكير، الذي هو مثل الخاصية الاجتماعية، مفتوح النسيج، و«حركة غير تامة»، يستهلك نفسه في مضامين أشكال سابقة عليه بينما لا يحيل الا الى نفسه، كما تأخذ الخاصية الاجتماعية مضامين الأشكال الطبيعية وتستخدمها لتغذية بقائها. انه مثال، على الأقل، على «استقلال المضامين»، تتحرر من خلاله العناصر التي كانت تنتظمها شفرة نصية، ولو مبدئيا، من هذه الشفرة كي تلعب. انها تتحرر على يد كتابة ترقص داخل كتابة أخرى، ويواصل دريدا قائلا أنه:

من الضروري قبل كل شيء أن نقرأ ونعيد قراءة هؤلاء الذين أكتب في اعقابهم، «الكتب» التي أقوم في هوامشها وبين سطورها بالإشارة الى وقراءة نص يكاد يكون هو نفسه وآخر تام المغايرة في نفس الوقت، أتردد، لأسباب واضحة، في ان أسميه نصا مقننا^(٢٠)...

وهاهنا مرة أخرى تقريب للشكل اللعبي الزملي. ولنأخذ مثال رياضة الصيد، التي تكاد تكون هي نفسها الصيد من أجل الطعام لكنها تختلف عنه تماما. فالتفكير لا يستطيع، منه في ذلك مثل الشكل

(١٨) جاك دريدا، Implications، مقابلة شخصية مع هنري وس منشورة في Positions، شيكاغو، مطبعة جامعة

شيكاغو (الطبعة الفرنسية ١٩٧٢)، ص ٣ - ١٤.

(١٩) المرجع السابق ص ٣.

(٢٠) المرجع السابق ص ٤.

اللعبى، أن يفصل تماما عن سوابقه، التفكير هو تلاعب بالنصوص وفيها، وليس على مبعدة منها، تماما كما أن الأشكال اللعبية هي تلاعب بالأشكال الطبيعية وفيها، دريدا يفعل بالكتابة ما يفعله البشر بالاجتماع عندما يمارسون الخاصية الاجتماعية - انه يدعها تكون نفسها. إلا أن هذه القراءة الزيملية لدريدا تستدرج شيئا لعله كان بمنأى عن التصور. أن دريدا يضفى امتيازاً على النصوص التي يرقص فيها، تماما كما يؤسس اللعب الزيملى نفسه على الأشكال الطبيعية. فهل تكون النصوص التي يقرأها دريدا ويكتب فيها مثل الأشكال الطبيعية؟.

من غير الممكن قيام التفكير دون قيام بناء يتفكك. كما ينهض على الشكل اللعبى أن ينكر، وأن ينأى بنفسه عن الغرض الأعلى للشكل الطبيعي، وأن يستبعد نفسه منه، فإن على التفكير أيضا أن يحول بين نفسه وبين ما يوحي النص الميتافيزيقي (نص الميتافيزيقي) بأنه يحيل اليه. وبالرجوع الى نقطة ارتكاز دريدا الزيملى، يتعين على التفكير أن ينفي المسئلة القائلة بأن «موضوعا» ما للدلالة يوجد فى العالم، وأن مفهوم ما قبلها يمثله. ان النفي الدريدى الحى «لميتافيزيقي الحضور» التى تكون فيها الكتابة اعادة تسطير للخطاب الذى يحكمه اسم - سيد (سواء اكان الله، أو الطبيعة أو الروح أو الحياة أو الكينونة أو الواقع أو الوجود) يكشف عن موضوعه من خلال نفسه، لا يمثل نقدا، بل ازاحة للكتابة، كتابة تتميز باللباقة. أى أن دريدا لا يزيح ميتافيزيقي الحضور كي يستبدل بها ميتافيزيقي أخرى (ستكون بالضرورة ميتافيزيقي الحضور)، بل يتجنب أن يفرض أى اهتمام ميتافيزيقي له على النص الذى يفككه وهو بهذا يتحرر من أجل اللعب، ولكن على شرط وحيد هو أن يخفف من عبء الجدية، ليس كل جدية ربما، مادامت اللباقة جدية، ولكن من جدية الميتافيزيقي. وجدية الميتافيزيقي هذه هي اهتمام الكاتب بانتاج تسطير للكلام يتكلم فيه ما يحيل اليه الاسم - السيد ذا الأحرف الكبيرة أو فى أعظم أمثلة التمرکز حول اللوغوس تتكلم كينونة الاسم نفسه (فى البدء كان الكلمة...)، أما الكتابة الدريدائية فهي «لا تخص نفسها بئى بداية مطلقة» بينما تسجل النصوص المتمركزة حول اللوغوس السعى الى البدايات المطلقة الواقعة فيما وراء السعى، والمفترض مع ذلك على نحو ما، رغم أن دريدا لا يسمح لها، أن تدخل النصوص أو تكون النصوص. ان الميتافيزيقي الغربية تشبه الأشكال الطبيعية. ان تصف منهاجها للسعى خلف الحضور، يتعامل معه دريدا وممتعا عن السعى، على أنه «نظام من الارغاسات الأساسية، والتعارضات المفاهيمية، لا يمكن ممارسة الفلسفة خارجها»^(٢١). والتفكير

(٢١) المرجع السابق ص ٦.

هو اللعب بهذه التمارضات المفاهيمية، مثل الطبيعة/الثقافة، الواقع/الوهم، الوجود/العدم، الروح/المادة، الوجود/المادية، اللعب الذى يتتبع الكيفية التى يؤكد بها كل فرد فى الزوج التمارضى نفسه، على الرغم من قصد الكاتب الى اخفاء هذا الفرد أو ذاك من الزوج. التفكير هو لعب لغة الميتافيزيقا، بعد تحررها من العنين الى الحضور مع بقائها وفيه «لنظام الارغامات الأساسية» تماما كما تبقى رياضة الصيد وفيه لارغامات الصيد وتبقى الخاصية الاجتماعية وفيه لطالب الاجتماع.

ان التفكير، كى نذكر به، هو أولا «عملية، نصية». لكنه أكثر من هذا اذا كنا نعى «بالعملية» مجرد تقنية تخلق من امكانية الوصف فى خطاب أخلاقي. لكن العناصر الأخلاقية فى العملية التفكيرية تزداد وضوحا عندما نجذب دريدا الزيملى من مكنه. ولعلنا ينبغي أن نفكر فى «العملية» أكثر على أنها اجراء طبي يكون علاقة أخلاقية بين الفاعل والمريض بالأولى عن التفكير بها من خلال مفهوم «التعريف العملياتي» المأخوذ من فلسفة العلم، وهو ما كان مضمرا فى هذه الكتابة حتى الآن. ان دريدا يجرى العمليات على النصوص بتفكيكه اياها. لكن التفكير هو شكل من اللعب/شكل لعبى، وهو بهذا يتشكل بواسطة أخلاقيات. والأخلاقيات الدريدانية للعب النصى تتجلى فى مقطع من حوار روز يستطرد فيه دريدا حول التفكير بوصفه كتابة بكتلى اليبين. ويعد أن يشير الى العنف المصاحب للتفكير عندما ينقش، عن طريق الشطب، «ما يحاول من داخل النص أن يحكمه من الخارج» (الاسم - السيد للحضور)، ينتقل الى الخطاب الأخلاقي اذ يقول:

اننى أحاول بكل صرامة ممكنة أن أحترم اللعب الداخلى، المنضبط للوحدات الفلسفية -philoso-phemes والمصرفية epistemes اذ أجعلها تتزاق - بغير اساءة معاملتها - نحو نقطة فقدتها الصلة، نقطة انهاكها وانفلاقها^(٢٢).

هاهنا أجد أوضح شروح دريدا لما يقوم به عندما يفكك نصا من النصوص: وهو أمر تحيط به الوحدة الأخلاقية etheme للاحترام، وهو الفضيلة الكانتية التى تسمى باللباقة ساعة اللعب. فالتفكير هو اللعب اللبقي بنص الميتافيزيقيا، الذى لا يسمى «معاملة دلالة»، الوحدات الفلسفية والمعرفية، بل يدعها تلعب حتى الانهاك، أى حتى تفقد آثار الآخر بها، آثار نقائضها الثنائية، وتتعلق على نفسها، وحينئذ لا تعود ذات صلة - بل تصبح منعزلة (ميتة؟) ومعدة للشطب، التفكير اذن، باستكمال الحركة هو لعب، لكنه لعب به عنف

(٢٢) المرجع السابق ص ٦.

مفروض من الخارج، في أحد لحظاته الجدلية، شطب. ضع موضع اللعب/ اشطب/ ضع موضع اللعب... على نحو مفتوح النصيب. انه لعب جراحى الى حد بعيد، لكنه أيضا يشبه الخاصية الاجتماعية كثيرا، تلك التي توضع فيها الموضوعات والمحاوالت موضع اللعب ثم تترك، اذ يعاود الفاعلون الاجتماعيون دورانهم.

ويواصل "دريدا" تأويله الأخلاقي للتفكيك فيلاحظ بعد ذلك أن :

تفكيك الفلسفة على هذا النحو، يعنى التفكير - بالكثير الطرق وفاءً وداخلية - فى الجنيالوجيا البنيوية لمفاهيم الفلسفة أو يعنى أيضاً أن نحدد - من نقطة خارجية معينة - لا يمكن للفلسفة توصيفها أو تسميتها - ما استطاع هذا التاريخ أن يخفيه أو يحرمه، إذ جعل من نفسه تاريخاً عن طريق هذا القمع محدد الدوافع فى موضع ما^(٧٣).

وهنا تضاف إلى الاحتدام فضيلة الوفاء، الوفاء لبناء النص المتمركز حول اللوغوس، تماماً كما تتطوى الخاصية الاجتماعية على الوفاء لروح الاجتماع المهيمنة لعملية تشكيل المجتمع. إلا أنه، وهنا نجد اختلافاً عن اللعب الزيملى، ثم العنف المتمثل فى تحديد خارجى - الشطب - لأن النص، رغم أن من الضروري احترامه فى ذاته، كص، إلا أنه لا يجب احترامه لذاته، كما تظهره مزاعمة. أى أن اللعب الريدائى لا يستطيع تأكيد "شكله الطبيعى" على نحو ما تؤكد الخاصية الاجتماعية. فهناك اختلاف بين الكتابة التفكيكية والمكتوب المتمركز حول اللوغوس لا يمكن عبوره لأن النص المتمركز حول اللوغوس يقمع ما ليس هو نفسه فى مناداته "باسم - سيد" يزعم أنه ... يحرر: فهو يخفى أو يمنع باسم الحرية - وهو قمع محدد الدوافع فى موضع ما^(٧٤).

إن المنصر العلاجى فى التفكيك الريدائى - التحرر من القمع عن طريق الشطب - يجعله من وجهة نظر النموذج الزيملى، شكلاً ناقصاً من أشكال اللعب. فهناك شيء ما به يوحى بالفرض :
إذ أن عليه أن يهاجم النص من الخارج لكى يحرر الوحدات الفلسفية حتى وهو فى النص عن طريق وضعه موضع المساطة لذلك التحديد الأشهر للوجود على أنه حضور، وهو التحديد الذى وجد فيه "هيدجر" مصير الفلسفة^(٧٤).

(٧٣) المرجع السابق ص ٦.

(٧٤) المرجع السابق ص ٧.

لكن الخاصية الاجتماعية، على العكس، لا تضع شيئاً "موضع المسألة" بل ببساطة تزيج مواضيع الاجتماع الطبيعي، والاهتمامات الطبيعية، من مجال الاعتبار. على أن دريدا يواصل حديثه إن هذا الدوران الوفي والعنيف في نفس الوقت بين داخل الفلسفة وخارجها "ينتج" عملاً نصياً معنياً يمنح متعة كبيرة".

أي كتابة عاكفة على نفسها تمكثنا أيضاً من قراءة الوحدات الفلسفية - وبالتالي كل نصوص ثقافتنا - على أنها نوع من الأعراس (وهي كلمة أستريب منها طبعاً، كما شرحت في مكان آخر) على شيء لا يمكن تقديمه في تاريخ الفلسفة، وهو فوق هذا، غير حاضر في أي مكان (٢٥).

إن متعة التفكير في التشخيص، ولعلها أيضاً، في العلاج فهل يسعنا تصويره كلعب لنور الطبيب مع مريض يموت (أو مات) ؟ ... "الغرب" والكتاب الغربي، أو المتفرجين ؟ وإبقاء المريض حياً في نفس الوقت بما يتجاوز أي علم ثقافي عن طريق كتابة الكلمة - العبارة - الاخـ (ت) لاف ، آخر الحضور، فوق شطب الاسم - السيد؟ أو لعله يمكن تصور متعة التفكير في صورة قتل الملوك، كما يدعوها دريدا عندما يختتم شرحه للتفكير بالمطابقة بينه وبين اللعب:

المخاطرة بالأنفي شيئاً (أن نكتب الاخـ (ت) لاف كتقش ذاتي التحريم) هو أن نبدأ اللعب، وأن تدخل أولاً في لعب الاخـ (ت) لاف الذي يمنع أي كلمة، وأي مفهوم، وأي منطق كبير، من تلخيص حركة الاختلافات وتباعدها في النص، والهيمنة عليها، من مواقع الحضور اللاهوتي لأي مركز كان (٣٦).

ولعله ليس قتل الملوك تماماً، برغم إسقاط دريدا لرووس الأحرف الكبيرة. إن التفكير الدريدي هو ثورة مستديمة في النص ينتجها الشطب وتسمح بها الكلمة المتسامحة الاخـ (ت) لاف، مثل المهرج في أوراق اللعب، الذي يسمح بحركة الاختلافات وتباعدها في النص، أن تلعب. والآن يزداد التفكير شعباً بشكل زميل اللعب، بعد تأويله في تقريب أخير أنه الشكل اللعبي للتمركز حول اللغوس، الذي لا يمكن تحقيقه إلا بفعل مضاد للتمركز حول اللوغوس، يحفظ الثنائيات ويؤكددها، ثنائيات السيد/العبد، الملك/المهرج. إن الطبيب، وقاتل الملك، والعبد، والمهرج - كل هؤلاء مفككون دريدانيون، وما من واحد منهم له امتياز خاص.

(٢٥) المرجع السابق ص ٧.

(٣٦) المرجع السابق ص ١٤.

الورطة

عندما نعيد مناقشة العصا التي انتقش عليها التفكير لزيمل في آخر دورات سباق التتابع فإنما نعيد لها لزيمل الذي يشتغل على نصوص غير نصومية، زيمل الاستراتيجية النصي، وما ينصب عليه التساؤل هنا هو مجموعة العمليات التي يوظفها زيمل حين يكتب عن نصوص الميتافيزيقا التي طالما شغلت دريدا، هل هناك افتتاح للتفكير في استراتيجية زيمل النصية؟ هل تمثل كتابته عن الكتابات شكلا من اللعب، وهل هو الشكل اللعبي للفلسفة؟ هل يستطيع دريدا الزيملي أن ينجب زيمل الريدائي؟ إن الأفكار السابقة موضوعة في صيغة السؤال لأن زيمل، التأسيس الذي له اسم - سيد هو الحياة، لم يعامل الميتافيزيقا صراحة على أنها لعب خالص، بل لقد نزع هالة للتسامي عن الأسماء - السيدة للكتاب الآخرين، مولوا إياها كتعبيرات عن المزاج العيوي لكل كاتب أسقطت على الكون بفضل الذهن المانع للأشكال، أي أن زيمل نزع عن الميتافيزيقا موضوعيتها، تماما كما فعل الآخرون من نقاد الحداث وفلاسفة الحياة، مثل نيتشة، وفرويد، وأونامون، وديوي، وسانتايانا، لكنه فعل هذا لكي يعطي الحياة وليس الكتابة حريتها. فقد كان عمله النصي على الميتافيزيقا وسيلة بغاية أبعد، وهي الدفاع عن الحياة كوجود، لا يمكن الامساك به في أي بناء ذهني، ولكن يمكن التعبير عنه في المفارقات والتناقضات الصورية، ومظاهر الغياب، أنه، بالمعنى الذي يقصده دريدا، ناقد يتحدث عن، ولأجل وفي حضور الوجود ثم ينقش اسمه - السيد في نص، أن الميتافيزيقا لدى زيمل هي تعبير عن الحياة، مما يفترض مسبقا ميتافيزيقا الحياة كي تولوها، وحتى ولو كان هذا (فقط) كجهد خائب لتقديم الوجود في شكل وحدة قابلة للفهم.

وإذا كان لكتابة زيمل أن تكشف عن افتتاح للتفكير، فلا بد من تفكير كتابته عن الكتابات لتحرير كتابته عن الكتابات كي تلعب. أي أن على المرء أن يشير كيف يقوم زيمل بشيء تكميلي لما يزعم أنه سيقوم به عندما يشتغل على نص كاتب آخر، وأنه ينخرط في شكل من أشكال التفكير أو في عمل نصي يستكمل التفكير أو يبين فيه إمكانات خافية. وفي أحد الصياغات الممكنة: قد يسمح لنا زيمل بتوليد أوسع للتفكير، إذ يحرره من توطنه في النصوص الريدائية، أو في صياغة أخرى: قد يساعدنا زيمل في فتح مجال من العمليات النصية لها بالتفكير في صلات قرابة، ينتظم تحت اسم أوسع مدى هو اللعب الرمزي. وأي صياغة نختارها لتسمية إمكانات وجود زيمل دريدائي هي مسألة بلاغة نصية، تعتمد على أي النصوص هي المضيفة وأياها التي تستضم. وسوف نستخدم هنا الاستراتيجية حتى ينتج تداخل حر للعب بين زيمل/دريدا في

كتابة حول نص زيمل، شوينهور ونيتشة^(٢٧) الذى كتب فيه عن اكبر فيلسوفين للحياة فى المانيا فى القرن التاسع عشر. ان شوينهور ونيتشه نص متميز لأنه يجسد طريقة زيمل فى معاملة النصوص التى ينتقى منها مادة ميتافيزيقاه الخاصة. وما يعيننا هنا هو طريقته فى معاملة النصوص، وليس ما انتقى منها، ولا ميتافيزيقاه.

لكن «مقدمة» زيمل المنهجية التى كتبها لشوينهور ونيتشة تنقف فى طريق أى قراءة تفكيكية سهلة للنص. بل ان زيمل يتقدم بنية القيام بكل ما كان يريدنا خليقا بمحاولة تجنبه. ان «مقدمته» مكرسة للاعلان والدفاع عن المشروع السامى الى ايجاد «اللب الايجابى» لشوينهور ونيتشة، حيث «تتلاقى نواة المذهب الخاص بكل منهما، مركزه الذاتى مع مركز اهميته الموضوعية، كما يحدث فى حالة كل فيلسوف أصيل، الذى يجيب عن أسئلة «أمر الواقع الخارجى» من عمق بخليله الخاصة، «من عمق دخيلة النوع البشرى، كما لاحظ جوتة ذات مرة فيما يخص شوينهور»^(٢٨). وهدف مشروع هو القيام «بمساهمة فى التاريخ الثقافى العام للروح وفى الأهمية العابرة للتاريخ للفيلسوفين المعنيين»^(٢٩). الأهمية الموضوعية (العابرة للتاريخ)، تصور تاريخ ثقافى عام للروح كمستودع للأهمية، وتصور «المركز الذاتى» ذى «اللب الايجابى» كأصل للتاريخ، كل هذه هى المصطلحات والألفاظ التى تمثل ميتافيزيقا الضمور بالنسبة لزيدا. ان زيمل يفرس كتابته عميقا فى التمرکز حول اللوغوس، اذ يحاول التحكم فى النصوص التى سوف يشتغل عليها من الخارج بواسطة أسمائه - السيد الخاصة به، بحيث يكشف، كما يقول، عن «فلسفة تدور حول كل فيلسوف، تقوم على ما يجده مهما فيها للتاريخ الثقافى العام للروح.

ولكى يتم زيمل مشروعه فهو يعلن عن استراتيجيه تنتهك كل قاعدة من قواعد التفكيك الريدائى، فهو اذ يعترف بأن شوينهور ونيتشة «كثيرا ما ناقشا مشاكل لم تكن بالضرورة متصلة باللب المركزى لفكرهما، بل كانت أيضا جد بعيدة عن هذا اللب» الا أنه «يفترض مسبقا أن المحاور الرئيسية القليلة الكامنة فى صميم مذهب شوينهور ونيتشة هى أثنى أجزاء هذين المذهبين موضوعيا، وهى الأجزاء التى سوف يتقى»^(٣٠). يبدو ان زيمل ان يجعل الوحدات الفلسفية، على الطريقة الريدائية، تنزلق «نحو نقطة فقدانها للصلة، نقطة انهاركا وانفلاقها»، بل هو سوف يتحكم بها حتى نقطة اعادة تنصيبها كفلسفة للفيلسوف. ان تعريفه الأخير لمشروعه هو أن يؤلف.

(٢٧) جورج زيمل، شوينهور ونيتشه، أمبرست، مطبعة جامعة ماساشوسيتس (طبعة جرماني ١٩٠٧)، ١٩٨٦.

(٢٨) المرجع السابق، المقدمة.

(٢٩) المرجع السابق، المقدمة.

(٣٠) المرجع السابق، المقدمة.

صورة مفردة متضامنة ليس لها مقابل مباشر في الواقع ولكن يمكن مقارنتها بصورة شخصية (بورتيرية) فنية تقدم لنا، بدلا من كلية الشيء الحقيقية، تأويلا مثاليا له ومعنى مستقى من منهج التقديم وهدفه^(٣١).

إن زيمل يبدو هنا كما لو كان بناما، يسطو على نصوص من أجل نشاطه البناء الخاص، أكثر منه تفكيكا يحترم نصا ما ويتميز بالوفاء له، وحرًا أيضا في أن يكتب في هوامشه وبين سطوره ويمحو أسماء السيدة. إن التفكيكي يبني نصا جديدا حقا، لكنه في النص القديم وحوله، وليس فوقه أو تحته.

إن زيمل، حتى النقطة التي يعلن عندها عن مشروعه لرسم الصور، هو مثل واضح على التمرکز حول اللوغوس، لكنه بعدئذ يتجاوز مشروعه فجأة ويمهد نصه للتفكيك. إنه يواصل:

إن على المرء أن يختار من اجمالي أقوال الفيلسوف تلك التي تكون من الفكر سياقا متماسكا، متجانسا ذا معنى مستقى - ولا يهم إذا كان هذا اجمالي يتضمن أيضا تناقضات، ونقاط ضعف، والتباسات^(٣٢).

لقد انزلق نص زيمل من «اللب المركزي» و«الأهمية الموضوعية» إلى «سياق من الفكر متماسك متجانس ذي معنى» معبر عنه في «تأويل مثالي ومعنى من منهج التقديم وهدفه». ثم يسلم العقل بعد ذلك للتفكيك اليريداني، أي الكلية التي «تتضمن تناقضات ونقاط ضعف والتباسات». وإذا محّا المرء من نص زيمل كلمات «الأهمية الموضوعية»، يصير برنامجه عملا تأليفيا، صورة الموضوعية objectification الفلسفية لمزاج حيرى. وإذا محّا المرء من نص زيمل كلمة «المركز الذاتي» يصير تأليفه «أقوال» (متمركز حول الصوت لا يزال، لكنه شديد القرب من دريدا)، تأليفا من الوحدات المعرفية والفلسفية. فإذا أقام المرء بعدئذ ثنائية التأليف/ الكلية فإنه يدرك إمكانية التفكيك من بابها الخلفى، أي أن زيمل كى يبدع تأليفه فإن عليه أن يفكك الكلية، مع عدم احترامها على ما هي عليه، بما فيه «تناقضاتها ونقاط ضعفها والتباساتها»، مع رفض أن تفرض عليها وحدة ليست فيها. وهاهنا المفتاح لزيمل اليريداني، في العمل النصي الذى عليه القيام به كى يستخلص نواة لفلسفته الدائرة حول الفيلسوف، وفي إقراره باختلاف النص الذى يعمل عليه، وتجاوزه لما سوف يحيله إليه، وبأنه لا يخلق نفسه، بل أن عليه أن يخلق في نص مختلف.

(٣١) المرجع السابق، المقدمة.

(٣٢) المرجع السابق، المقدمة.

ان زيمل أيضا كاتب يتميز بالبساطة، اذ يحفظ للنص الاخر استقلاله، ان عليه «أن يحترم بكل ما في وسعه في صرامة اللعب الداخلي المنظم للوحدات الفلسفية والمعرفية» حتى يصل لتحديد معالم اللعب، وعليه أن يتبع التناقضات ونقاط الضعف والالتباسات حتى ينشئ التماسك. سلكما يتضح الأمر في المتن الروديسي لنص شوينهور. ونبتشة، فإن تأليفه قائم ضمن حدود تفكيكه، ووضعه للنصوص التي يعمل عليها موضع اللعب. ان نص شوينهور ونبتشة، يتخلصه من عبء المساهمة في كتابة تاريخ ثقافي عام للروح، هو لعبة بين النصوص وفي داخلها، وثمة لب مركزي يتم وضعه حقا (أفلا يعتمد بريدا أيضا على الاسماء... السيدة للنصوص الأخرى كي ترتكز كتاباته الهامة للمركز؟) لكنه يوضع بعد ذلك موضع اللعب ضد نصوص مضادة. ان التفكيك الزيملي هو عملية ترويض لب عن طريق الانسحاب الى الأطراف واللعب المضاد. أي أن زيمل بينما كان يوسع أن يكتب شرحا مباشرا لفلسفة الفيلسوف، راح بدلا من هذا يضع تأليفه موضع اللعب مع الكلية النصية التي بناه منها.

والقريب الأول الذي نستطيع القيام به لاستراتيجية الترويض النصية الخاصة بزيمل يأتي عن طريق اللجوء الى مناقشته للإنحياز في كتاب علم الاجتماع. فطلى غرار الطريقة التي تساعد بها الخاصية الاجتماعية في إبراز الاجتماع، يظهر اللا- انحياز البنية الأكثر خصوصية لعملية الصراع. ان اللا- منحاز يمكن ان يكون وسيطا.

ينتج الاتفاق بين طرفين متصادمين، حيث ينسحب بعد القيام بجهده في خلق اتصال مباشر بين العناصر المنفصلة أو المتصارعة، أو يكون محكما «يوأزن» المزايم المتضاربة الواحدة بقبالة الآخر ثم يصفى منها كل ما يهدد التوافق^(٣٣).

وقد يبدو زيمل، من قراءة برنامجه، كما لو كان محكما، يزيل تصويره الفيلسوف أو فلسفة كل المزايم المتضاربة، بحيث تتألف وحدة فكرية متماسكة. لكنه في الممارسة وسيط يقيم الاتصال بين الوحدات المعرفية والفلسفية حتى يمكن لها أن تضع بعضها البعض موضع اللعب.

الا أن هناك اختلافا بين التوسط الاجتماعي واستراتيجية الترويض النصية. فحيث يكون لدى شكل التوسط الطبيعي في المجتمع غرض لاحق هو الاتفاق الاختياري بين أطراف متصارعة، فإن التوسط في

(٣٣) كورت هـ. يوف (محرر)، The triad، عن سي سي سي جيا جورج زيمل، نيويورك، فري برس، (طبعة جردان ١٩٠٨)

الصراع الدائر داخل وبين النصوص المتمركزة حول اللوغوس لا ينتج عنه اتفاق بل اظهار للاختلافات التي لا يمكن الجمع بينها ويرفض المورط أن يحكم فيها. ان التوريط هو الشكل اللعبي للتوسط الفلسفي، وهو تفكيك أي ادعاء هيجلي بإمكانية توحيد النقااض، هو هيجل وقد تجرد من لوغوسه الجدلي، ان الميتافيزيقا القريبة، بالنسبة لزيل كما هي بالنسبة لريدا، تمثل جهدا لتحديد «الواقع الأصح» بعبارات متماسكة عن طريق عقد الامتياز لاسم - سيد. أما المورط للا - منحاز فهو كاتب لبق، يمارس ضبط النفس ضد التحكيم في صراع الوحدات الفلسفية باختيار أحد الأسماء - السيدة المتنافسة أو بفرض اسم - سيد جديد من الخارج. لكن التوريط بدلا من هذا، لا يفتأ ينشئ سيناريوهات تضع فيها الوحدات الفلسفية المتنافسة أنفسها موضع اللعب بلا توافق بالغاء الواحد منها للآخرى، اذ تزيع الواحدة الأخرى من المواقع المتميزة في النص المتمركز حول اللوغوس. والمورط يوصل الى حد الكمال أخلاقيات اللانحاز الزيملاي الذي يدمج «ابتهاده الشخصي عن المغزى الموضوعي للصراع (آية اسم - سيد ستكون له الفلبة) في اهتمامه الشخصي بمغزاه الذاتي»^(٣٤). أي أن المورط يعمل على الا يكسب أي اسم - سيد، اذ يصبح منحازا للعب الوحدات الفلسفية المستمر، لكنه يجد السعي خلف الاسم السيد ذا مغزى، ان التوريط هو الالتقاء المتبادل الذي لا يفتأ يجدد للأسماء - السيدة، انه اللعب الميتافيزيقي، واللعب بالميتافيزيقا.

وينشئ زيل سيناريوهات التوريطية في عملية مثثلة الخطوات يتبعها طيلة مناقشاته الخاصة للمسائل الفلسفية في شوبنهاور ونيتشة، فهو يبدأ بانشاء تأليف «لرکز الفيلسوف الخاص»، اذ يفهم الفيلسوف على أنه يقدم استجابة معقولة لاشكال حقيقي. وهو يبقائه وفيما للنص الذي يعمل عليه لا يجلب للنص أي منظور خارجي عليه بل يحاول وصف معناه الداخلي. وهو يقوم بالعد الأدنى الممكن من اعادة التركيبية للبناء، اذ يقرر أهم المقولات بوضوح ويتجنب أي جهد للتوفيق بين المتناقضات بينما يصلح اسامات القول التي قام بها نقاد آخرون. ولكن بمجرد اتخاذ زيل لمواقع الفيلسوف فهو يمضي الى عملية ثانية أكثر تفككية، اذ يظهر أن مسلمات هذا الموقع نفسها تسمح ببديل واحد آخر على الأقل مغاير لما تؤكد المسلمات أنها تستلزمه منطقيا. وزيل اذ يكشف أن وحدة الموقع لم تنتج عن ضرورة منطقية انما يربح الموقع من عبه ادماؤه الحقيقة الموضوعية ويميد تنصيبه كإمكانية تأملية تعبر عن مزاج الفيلسوف، ثم يقرر بعد هذا في حركة أخيرة ما وجده معقولا وهاما في ذلك الموقع. ان حركتي اعادة التنصيب والحكم على المعقولة خارجيتان على العملية التفككية التي تقدم فيها البدائل التأملية اللاغية للبديل الظاهر في

(٣٤) المرجع السابق، ص ٩٥٠.

النص الجارى تحليله. ان زيمل عندما يجىء بالبديل التاملى من نص مضاد، كما يفعل حين يطلع نصوص شوبنهاور ونييتشة للعب ضد بعضها البعض، انما يصبح وسيطاً لاهيا، على مسافة تشي بالاهتمام، يضع الوحدات الفلسفية للآخرين موضع اللعب ويورط أسماهم - السيدة فهو يخترط فى لعب بين النصوص ، ويكتب كما يفعل دريدا بكتفا اليدين، ولكنه بدل من أن يحمل قلماً ومماعة، يلوح بقلمين ينقشان / يلغيان، يلغيان / ينقشان فى عملية مفتوحة من اللعب التوسطى تتجح بسبب فشلها فى التوفيق بين الوحدات الفلسفية المتصارعة. إن لعب زيمل مثله فى العنف مثل لعب دريدا، لكنه عنف لا - متحاز، عنف بالتباية. عند ختام شوبنهاور ونييتشة، يلخص زيمل الورطة التى أقامها بين الفيلسوفين. إن لب نقشة هو، «المسلمة القيمية الوجودية» أن «الحياة سوف تكون» بينما لب شوبنهاور هو النفى الذى لا يقل وجودية «الحياة لن تكون» .

إن ورطة اللب واللب المضاد بالنسبة لزيمل تكشف عن «حدود الفهم المنطقى» وتشير إلى «معارضة الوجود لا يمكن للفهم الالتفاف حولها» (٢٥). إن إيمان شوبنهاور بأن «الحياة بلا قيمة، القائم على اختياره من بين كل المعانى المتباينة التى لا تقبل الملاحقة للرتابة وسيادة الألم والخيبة وحدها» يقابله إيمان نييتشة بأن «الحياة قيمة وأن كل نقص ليس إلا خطوة نحو تحقيق جديد، وكل رتابة ليست إلا تلاعب للحيوية الانهائية، وكل ألم غير ذى موضوع فى جيشان القيم خلال عملية التحقق بالوجود والفعل» (٣٦). إن شوبنهاور ونييتشة يلغيان ويعاودان الفاء الواحد الآخر، بحيث يصير «السعى الى السلام» بينهما «مغامرة بلا طائل» وهو «امر أسوأ من أن تكون بلا جدوى، لأنها تزيف معنى تعارضهما، وعلى هذا، معنى كل منهما على حدة» (٣٧).

إن المورط اللبى يفكك كى يبرز الاختلافات، باحترامه ووفائه الصراع والمشاركين فيه، هو وسيط بين، ما لا يمكن التوفيق بينه والوسيط اللاهوى يظل على مبعدة من الصراع، ويحقق التوحيد الفريد الممكن هنا «كذات تستطيع مشاهدة كلا الموقفين» ويختتم زيمل كتابه بتقرير عقيدة المورط:

إن الروح تنمو خلال الاحساس بترددات الوجود الروحي فى المسافة المفتوحة بين هذه المتعارضات، تنمو برغم، بل بسبب، انها لا تقطع برأى لصالح أحد الأطراف. أنها فى النهاية تحتضن شقاء

(٢٥) جورج زيميل ، المرجع السابق، ص ١٨١ .

(٣٦) جورج زيميل ، المرجع السابق، ص ١٨١ .

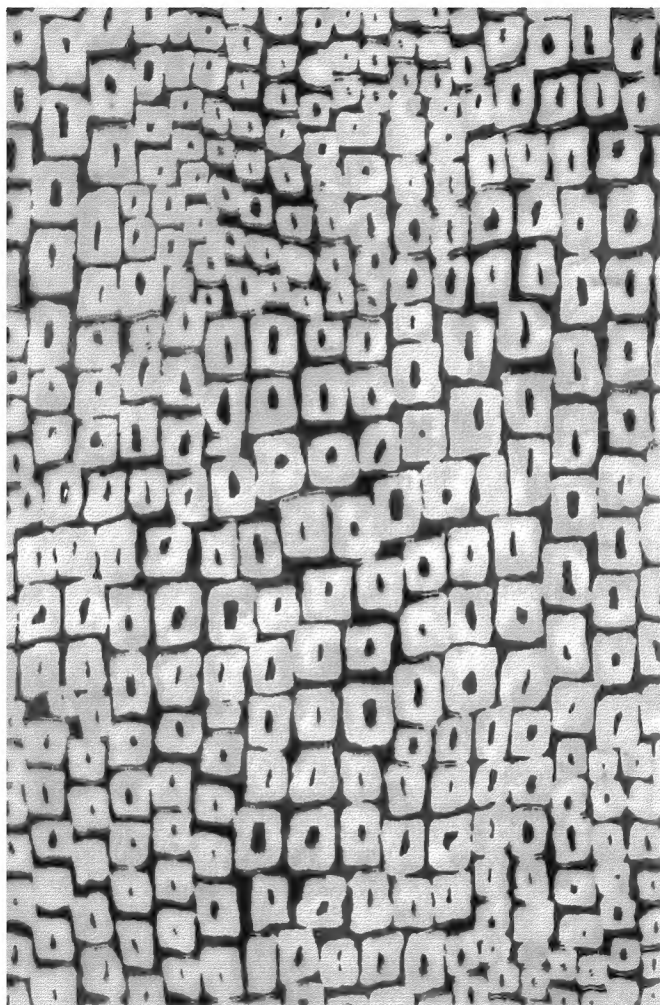
(٣٧) جورج زيميل ، المرجع السابق، ص ١٨١ .

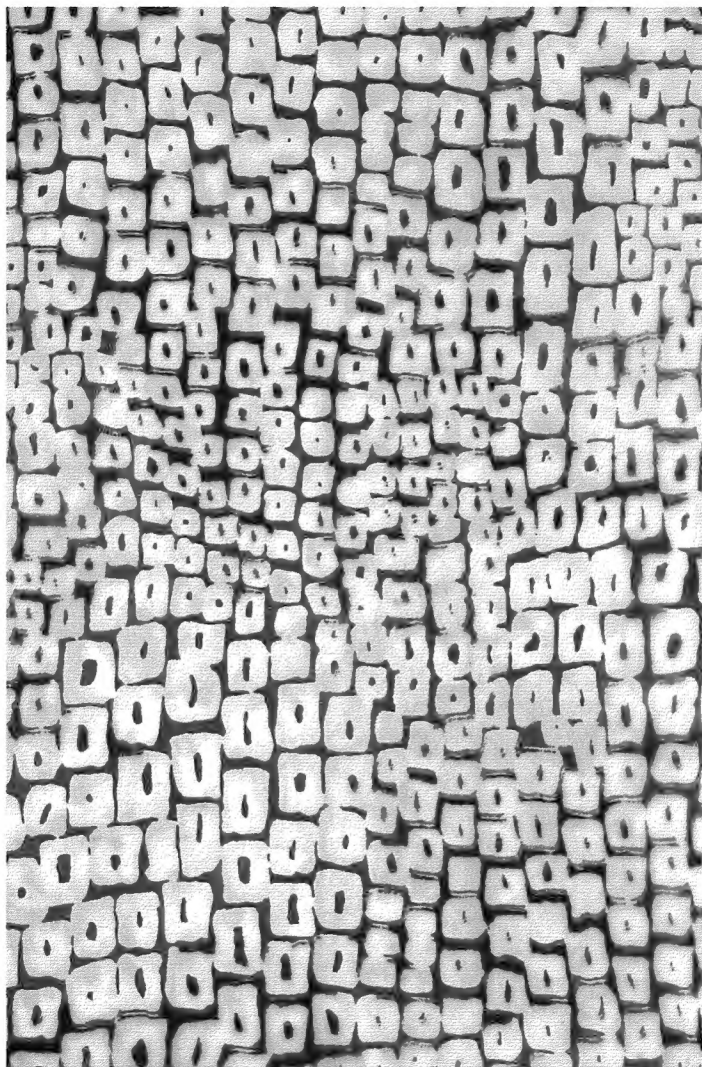
الحياة ويهيجتها معا بوصفهما قطبي امتدادها، قطبي قوتها، قطبي امتلائها، وهي تلتذ بهذا الاحتضان^(٢٨).

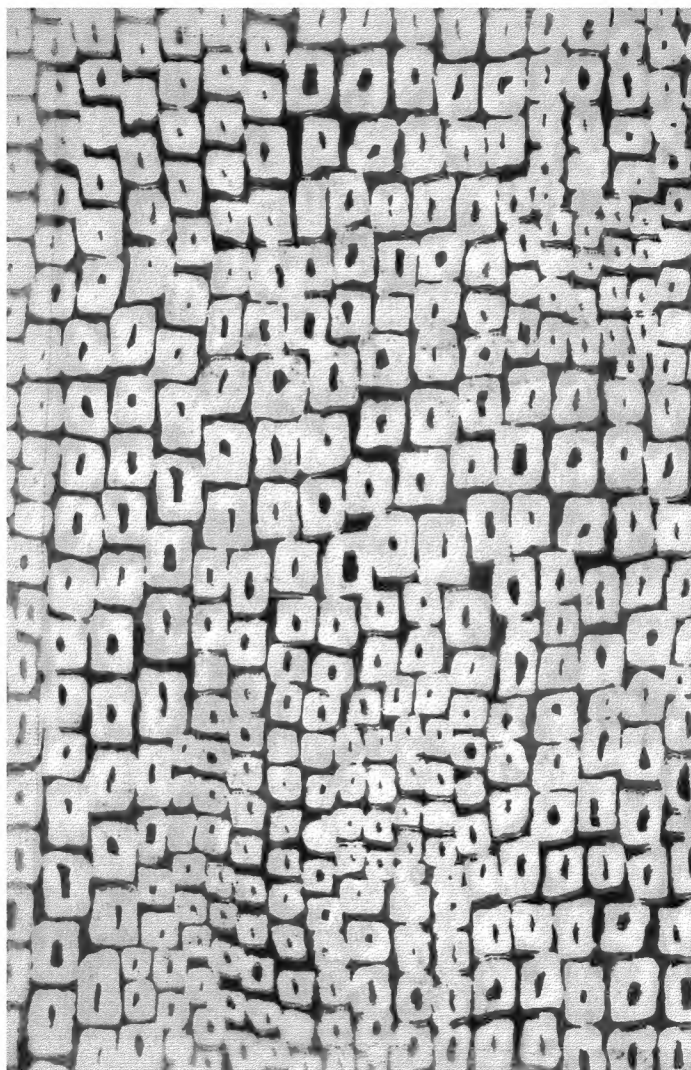
والوسيط يأخذ الصكوك الملقية، الا وهي النصوص ويلعب بتبادلها. فليس هناك وجود أعلى لها كي تسحب منه، بل محض متعة مشاهدة اللعب المتبادل بين احساس الحياة والوحدات الفلسفية الدالة عليها. ان متعة دريدا العلاجية تقسح المجال لمتعة أكثر اينوسية بين النصوص «في المسافة بين هذه التعارضات». وإذا قمت بشطب دريدا في كلمة «الروح» وكتب مكانها كلمة «الآخر» (ت) لاف، تجد نفسك منهمكا في لعب-غير دريدائي- تماما، وغير- دريدائي- تماما لأنه يسمح للاحساس أيضا بأن تلعب خلال الوحدات الفلسفية، لعبة الحياة وقد أخذتها الفلسفة. الا يقترب هذا من أن يكون تفكيراً دريدائياً «بغير حنين» يضع «التوكيد موضع اللعب، بضحكة معينة وخطوة رقص معينة»؟

هل تمثل عملية التوريط شكلا من أشكال التفكيك، أم هما كلاهما أشكال لعبية رمزية؟ وهل لهذا السؤال أية أهمية؟

(٢٨) جورج زيميل، المرجع السابق، ص ١٨١.

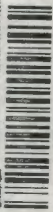








Bibliotheca Alexandrina



0532116